N° 4 1929 Avril

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La fonction liturgique par excellence : la Messe.

ESQUISSE HISTORIQUE

(Suite)

3. — FORMATION DES GRANDES LITURGIES.

Durant les trois siècles de persécution violente subie par l'Église naissante, la liturgie de la sainte messe était forcément restée simple et rudimentaire ; les habitations privées ou les catacombes, et l'ensemble des circonstances qui exigeaient de la part des chrétiens une extrême prudence, ne pouvaient favoriser l'épanouissement des rites à leur début ; mais dès que la paix eut été rendue à l'Église, la liturgie primitive prit un merveilleux accroissement ; déjà vers l'an 390 il existe quatre types fondamentaux de liturgies : le rite syrien à Antioche ; le rite grec à Alexandrie, le rite romain à Rome et dans la majeure partie de l'Occident chrétien, le rite ambrosien à Milan. Chacune de ces liturgies s'étend, se développe, s'enrichit de rites nouveaux, se subdivise en sous-types nettement différenciés, aboutissant enfin aux messes, de facture si majestueuse et si variée, telles que les possède aujourd'hui l'univers chrétien. Nous ne nous occuperons dans cette étude que des développements et de la structure de la Messe Romaine, parce que, étant la nôtre, elle jouit seule pour nous d'un intérêt immédiat et vraiment pratique.

a) *La messe du IVe au VIIIe siècle.* Au quatrième siècle déjà, nous trouvons dans le cérémonial de la messe la plupart des rites dont se compose notre messe moderne. L'office s'ouvre par le salut qu'adresse l'évêque à l'assistance : « Pax Domini sit vobiscum » ou simplement : « Pax vobis » ; on lui répond : « Et cum spiritu tuo ». L'évêque est entouré du « presbyterium » ou conseil de prêtres, qui célébreront avec lui comme le font encore aujourd'hui les nouveaux prêtres, le jour de leur ordination. Aussitôt commence la lecture de plusieurs passages de l'ancien Testament, des Actes et des lettres des Apôtres, entrecoupés du chant des psaumes ; à Rome, ces lectures seront bientôt précédées d'une oraison appelée « Oratio ad collectam » correspondant à notre « collecte » actuelle ; nous en verrons plus loin la signification. Le psaume qui suit chaque lecture sera aussi à Rome accompagné d'une oraison : le samedi des Quatre-Temps a conservé cette contexture primitive ; le diacre indique aux fidèles l'attitude de la prière : « Flectamus genua : fléchissons le genou » ; puis un sous-diacre les fait se relever : « Levate, levez-vous ». Ce rite n'a été conservé qu'aux Quatre-Temps, à certains jours de Carême, aux monitions du Vendredi-Saint et aux oraisons des Prophéties du Samedi-Saint (1). Un diacre ou un prêtre monte ensuite à l'ambon (2), et chante un passage de l'Évangile. Suivent les exhortations des prêtres sur les lectures qu'on vient de faire ; l'évêque les termine par son homélie. Un diacre monte ensuite à l'ambon et congédie solennellement les infidèles et les hérétiques, puis les catéchumènes sur lesquels il récite une prière litanique (3) : à chacune des demandes de cette

(1) Bien d'autres avertissements, disparus pour la plupart, étaient donnés à cette époque au cours de l'office par le diacre : « State !, debout ! », « State cum silentio !, silence ! », « Humiliate capita vestra Deo, humiliez vos fronts devant Dieu », etc. Cette dernière formule précède encore l'oraison « super populum » des messes de Carême. — (2) Lieu élevé situé vers le milieu du chœur, et du haut duquel se faisaient les lectures, les proclamations, les exhortations et certaines prières publiques : nous allons en voir un exemple. — (3) C'est du moins ce qui se pratique à Jérusalem et à Antioche ; à Rome le renvoi des catéchumènes n'a pas cette solennité : un diacre, à l'issue de la phase non-sacrificielle de la

prière le peuple répond : « Kyrie eleison » : c'est la première forme de notre Kyrie; aux siècles suivants, dans la liturgie romaine, une longue prière litanique se rapprochant beaucoup de nos Litanies des Saints, précédée et suivie du « Kyrie eleison » (1), sera chantée pendant le trajet du clergé, du lieu de rendez-vous à l'église stationnale (2) où se célébrera l'office (3) ; ce chant subsiste encore avec son cachet primitif aux Vigiles de Pâques et de la Pentecôte (4) : il est, en effet, ces jours-là immédiatement suivi du chant solennel du « Kyrie eleison » sans Introït (5). L'évêque bénit une dernière fois les catéchumènes, et ceux-ci se retirent. Le diacre, toujours à l'ambon, commence alors la litanie appelée la « Catholikè » ou Prière universelle, analogue à l'ancienne Prière des fidèles; chaque demande est accompagnée de l'invocation traditionnelle des fidèles : « Kyrie eleison! » A cette prière correspond aujourd'hui les prières du prône. Suit le baiser de paix

messe, monte à l'ambon, et se contente de dire : « Catechumeni recedant! Que les catéchumènes se retirent! » Ce rite dut disparaître vers le VI^e^ siècle avec la fin du catéchuménatet de la pénitence publique.

(1) Il semble bien que le « Kyrie eleison » n'ait été introduit à Rome que vers l'an 500 ; l'Église Romaine l'emprunta vers cette époque à l'Église de Jérusalem ; le concile de Vaison, tenu en 529, en ratifie l'introduction. Mais la prière litanique était déjà une forme très ancienne de la liturgie romaine. — (2) La « Station » désigne la messe que le pape célèbre à certains jours dans une basilique déterminée de Rome, et à laquelle assiste tout le clergé romain ; les fidèles y sont tous convoqués. Le missel a conservé le nom des anciennes stations en tête des messes des grandes solennités du Temps, des féries de Carême, de Pâques, de la Pentecôte et des Quatre-Temps. — (3) Au début de la procession, le pape récite une oraison nommée « Oratio ad collectam » c'est-à-dire « Oraison pour le rassemblement » ; le clergé et le peuple se rassemblent, en effet, dans une basilique désignée, avant de se rendre à l'église stationale. Cette oraison, répétée presque toujours dans les mêmes termes au commencement de l'office, y conservera sa dénomination primitive : voilà pourquoi la première oraison de la messe est appelée Collecte. — (4) Les litanies des Saints sont encore actuellement récitées avant la messe, le jour de saint Marc, et les trois jours des Rogations ; mais elles ne se rattachent plus directement à la messe. — (5) C'est au VI^e^ siècle, vraisemblablement, que s'établit à Rome l'usage d'entonner, lors de l'entrée du clergé dans la basilique, un psaume appelé « Psalmus ad introitum » ; nous n'en avons conservé que l'antienne répétée, un verset et le « Gloria Patri ».

qui ouvre la phase sacrificielle de la messe. Celle-ci est remarquable par son unité qui contraste singulièrement avec la bigarrure apparente de la première phase : tous ses rites, en effet, désormais fixés, tendent vers un seul et unique but : l'holocauste, opéré par la consécration, consommé par la communion : nous allons les décrire sommairement dans l' « Ordo Romanus I » qui date du VIIIe siècle.

b) *Les « Ordines Romani »*. Les « Ordines Romani » sont les livres liturgiques contenant la description du cérémonial de la messe papale solennelle ; Dom Mabillon les a classés et en a publié au moins seize différents ; le dernier cérémonial, celui dont l'Eglise romaine se sert encore aujourd'hui, date de 1570 : c'est l'année de la publication par le Pape Saint Pie V (1566-1572) du Missel et du Bréviaire romains actuels. L'Ordo Romanus I date vraisemblablement du pape Etienne III (768-772) ; il ne s'est pas évidemment cristallisé d'un seul coup, mais a commencé à se former vers le Ve siècle.

La phase non sacrificielle de la messe, dans l'Ordo Romanus I.

Nous nous bornerons à signaler et à décrire dans ce paragraphe les innovations et les changements introduits par l'Ordo Romanus I dans la première partie de la messe des IVe et Ve siècles que nous venons d'exposer. Le pape, parti du « patriarchium » de Latran, se rend à l'église stationnale, accompagné de ses sept diacres (1), des sept sous-diacres, et d'autres ministres inférieurs et fonctionnaires qui ouvrent la marche, puis des dignités palatines ; il y a été précédé du clergé, évêques suburbicaires et prêtres des « titres » ou principales paroisses de Rome (2) ; ceux-ci sont assis au

(1) Rome est, à ce moment, divisée en sept régions ecclésiastiques ; à la tête de chacune est un diacre ; le premier des diacres se nomme archidiacre ; chaque diacre a sous ses ordres un sous-diacre et des acolytes ; ces diacres administrent les biens temporels de l'Église de Rome ; ils prirent, à cette époque, le nom de « cardinaux-diacres ». — (2) Les sept évêques des diocèses voisins de Rome, et les vingt-cinq prêtres des vingt-cinq titres de Rome prirent respectivement à cette époque le nom de « cardinaux-évêques » et de « cardinaux-prêtres ».

« presbyterium » de l'église, les uns à droite, les autres à gauche de la « cathedra » papale située au fond de l'abside. Le pape entre au « secretarium » (1) de la basilique et y est revêtu des ornements sacrés : ce n'est qu'au XIVe siècle que naîtra la coutume d'habiller le pontife au trône. Cependant un acolyte et un sous-diacre portent l'évangéliaire à l'autel ; le sous-diacre régionnaire qui lira l'épître se présente au pape, se nomme, nomme les chantres désignés de la « Scola » ; ceux-ci, au signe du pape, se rangent devant l'autel et entonnent l' « Antiphonam ad introitum », notre Introït : il consiste encore en un psaume à antienne ; le psaume disparaîtra vers le XIe siècle ; comme nous l'avons dit, l'antienne seule subsistera avec un seul verset du psaume. A ce moment, le pape s'avance, soutenu par les deux premiers diacres, précédé d'un sous-diacre portant le « thymiamaterium » ou grand encensoir brûle-parfum (2), qui primitivement était un réchaud servant à rallumer les cierges portés par les acolytes; sept acolytes, portant chacun un chandelier, accompagnent le sous-diacre. Deux acolytes présentent au pape arrivé au sanctuaire un coffret contenant une réserve de saintes espèces dont on prendra une parcelle pour la mettre dans le calice : cette coutume d'unir le sacrifice du jour aux sacrifices

(1) Grande salle attenant à la basilique, et qui sert de sacristie et de salle de réunions. — (2) L'encens fut introduit dans le culte chrétien sous le règne de Constantin (306-337) ; durant les persécutions, il avait été considéré comme voué à l'idolâtrie. On le brûla d'abord dans des « thymiamateria » suspendus aux abords de l'autel ; les encensements proprement dits, faits avec de petits encensoirs portatifs, n'apparaîtront que plus tard : nous voyons d'abord apparaître l'encensement de l'autel et du clergé durant le *Credo*, dans la liturgie romano-carolingienne, au IXe siècle ; puis l'encensement des « oblats », dans l'Ordo germanique du XIe siècle ; enfin l'encensement de l'Évangile au XIIIe siècle. Rome n'adopta le rite de l'encensement que vers le XIIe siècle. Les encensements actuels et les prières qui les accompagnent datent du XIIIe siècle : encensement de l'autel et du célébrant à l'Introït ; encensement de l'Évangile et du célébrant à l'Évangile ; encensement des oblats, de l'autel, du clergé et des fidèles à l'Offertoire. On trouve même la formule d'imposition et de bénédiction de l'encens à l'Offertoire : « Per intercessionem beati Michaëlis... » dans les missels non-romains du XIe siècle.

précédents était déjà ancienne, ainsi que la coutume d'envoyer une parcelle ou « fermentum » de l'hostie du pape aux prêtres des paroisses de Rome (1). Le pape arrivé devant l'autel prie un instant, donne la paix à un des évêques, à tous ses diacres, fait signe à la scola d'entonner le Gloria Patri du « Psalmus ad introitum », puis baisant l'Évangile, gagne sa « cathedra » ; il est debout et tourné vers l'Orient (2). On chante alors le « Kyrie » ; la litanie a disparu, mais les invocations sont répétées aussi souvent que le désire le pape. Le Kyrie fini, le pontife entonne le « Gloria in excelsis » : cet hymne est d'origine fort ancienne, il date peut-être du premier siècle ; il a été importé d'Orient par l'Église romaine vers le VIe siècle ; primitivement réservé à la première messe de Noël, il fut accordé par le pape saint Symmaque (498-514) aux seuls évêques, les dimanches et les fêtes des martyrs ; l'Ordo Romanus I ne le réserve qu'aux messes du pape, et l'Ordo de saint Amand (3) ne le permet aux prêtres qu'à la vigile de Pâques (4), et à la première messe qu'ils célèbrent dans le « titre » pour lequel ils ont été ordonnés ; mais dès le XIe siècle, du fait de l'introduction de la liturgie romaine en pays germanique, évêques et prêtres récitent communément le Gloria (5) ; il n'est omis qu'aux temps de pénitence, aux féries qui suivent l'Epiphanie et la Pentecôte (sauf les dimanches) et à la plupart des vigiles et des messes votives.

La messe papale n'a invariablement qu'une seule collecte ; il en est encore ainsi au XIIIe siècle ; toutefois à cette époque, les prêtres de la Curie romaine ont à dire, en sus de la collecte du jour, quatre oraisons aux féries de Carême (6). Les lectures, dès le VIe siècle,

(1) Institution du pape saint Miltiade en 311 ; Rome comptait déjà à cette époque environ 46 églises et chapelles desservies chacune par un prêtre. — (2) Il tourne donc le dos à l'assistance, si la basilique est orientée ; mais à l'autel il garde encore le visage tourné vers les fidèles ; dès le IXe siècle, cependant, le célébrant, même à l'autel, tournera le dos à l'assistance. — (3) Ordo romain contemporain de l'Ordo Romanus I. — (4) Le Sacramentaire Grégorien (IXe siècle), ne le leur concède qu'à Pâques. — (5) Attesté par Bernold de Constance dans le « *Micrologus* ». — (6) La multiplication des oraisons s'introduit déjà vers le XIe siècle, et permet ainsi de dire la messe à plusieurs intentions.

se réduisent à deux : l'Épître, ordinairement tirée des lettres des Apôtres, exceptionnellement des Prophètes, par exemple aux féries de Carême (1) ; et l'Évangile.

Entre ces deux lectures se chante le Graduel qui était auparavant un psaume à répons comme l'atteste saint Augustin (396-430), mais qui, chanté et écouté pour lui-même, s'est revêtu d'une cantilène ; et celle-ci a fini par étouffer le psaume, dont il ne reste que le répons et un verset ; il est suivi de l' « Alleluia », qu'on ne chantait au début du Ve siècle que le jour de Pâques, et d'un verset : vers le XIe siècle l'Alleluia et son verset ont, durant le temps pascal, subsisté seuls sans le graduel ; saint Grégoire (590-604) accorda l'Alleluia aux dimanches et aux fêtes de l'année ; à la même époque on ajouta au graduel des messes du Carême et des trois dimanches précédents, qui ne possèdent pas d'Alleluia, un psaume, écourté ordinairement et sans répons, appelé « trait » : toutefois, les mardi, jeudi et samedi de Carême ne l'ont pas. L'épître est chantée par un sous-diacre ; l'Évangile par un diacre : celui-ci baise les pieds du pontife qui le bénit avec la formule encore aujourd'hui en usage : « Dominus sit in corde tuo... » ; mais la prière « Munda cor meum » n'apparaîtra qu'au XIe siècle ; le diacre monte à l'autel, prend l'évangéliaire, le baise et se rend à l'ambon, accompagné de trois sous-diacres thuriféraires portant le thymiamaterium et de deux acolytes ayant leurs chandeliers allumés ; il chante l'Évangile, tourné vers le midi (2) ; le « Dominus vobiscum », le « Gloria tibi Domine », le « Laus tibi Christe » ne sont pas un usage romain, mais gallican du VIe siècle : l'Ordo Romanus II, romano-carolingien (IXe siècle), les prescrira ; l'encensement de l'Évangile n'est adopté qu'au XIIIe siècle. La lecture finie, un sous-diacre présente l'évangéliaire à baiser à tout le clergé ; au IXe siècle on le fera même baiser à toute l'assistance ; puis on le renferme dans son écrin. Le pape salue le diacre : « Pax tibi ! », puis l'assistance :

(1) Le parallélisme fréquent entre l'épître et l'évangile aux féries de Carême est particulièrement frappant. — (2) Au XIe siècle la coutume s'établit de se tourner vers le Septentrion pour chanter l'Évangile.

« Dominus vobiscum » ; on lui répond : « Et cum spiritu tuo » ; puis il dit : « Oremus ! ». Cette invitation n'est suivie d'aucune formule extérieure : la « Prière des fidèles » a disparu.

La phase sacrificielle.

L'Offertoire. — Les deux cierges des acolytes sont placés entre l'autel et l'assistance ; il n'y a pas encore de croix sur l'autel (1), mais souvent des ex-voto en forme de croix sont suspendus autour de la « mensa » (2) ; deux diacres au moins étendent le corporal sur l'autel, car il consiste encore à cette époque en une nappe recouvrant tout l'autel.

Cependant le pape se rend à la balustrade (notre banc de communion), pour recevoir les offrandes des fidèles (3) ; toutefois il ne recevra que les offrandes des nobles et des matrones ; un évêque assistant se chargera des offrandes du peuple : le contenu des burettes offertes est versé dans un grand calice tenu par un sous-diacre, et le calice, dans un « scyphus », sorte de grand récipient porté par un acolyte ; quant aux pains, ils sont déposés dans une grande nappe portée par deux acolytes (4).

Le pontife et l'archidiacre se lavent ensuite les mains (5), puis ce dernier dispose sur l'autel autant de pains qu'il en faut pour la

(1) Plus tard, sous Innocent III (1198-1216), la « Crux stationnalis » portée en tête de la procession du pape est posée à l'autel entre deux cierges ; elle sera bientôt remplacée par notre croix fixe actuelle ; au XIIIe siècle, sept cierges seront installés sur l'autel ; dès le XVe siècle, ils seront, pour la symétrie, réduits à six ; le nombre de sept ne subsistant qu'à la messe pontificale. — (2) La table du sacrifice, l'autel. — (3) L'offrande du pain par les fidèles disparut lors de la substitution du pain azyme au pain levé ; on fit alors des offrandes d'argent : l'offrande qui s'est maintenue aux services funèbres ou à certaines messes commémoratives en est un vestige. — (4) Ces pains étaient encore des pains levés, mais en forme de couronne ; le pain azyme ne sera adopté qu'entre le IXe et le XIe siècle ; toutefois, ainsi que le rapporte Bède (VIIIe siècle), les Anglo-Saxons en usaient déjà. — (5) A la messe actuelle, le prêtre, après l'Offertoire, se lave l'extrémité des doigts ; mais ce rite n'a plus l'utilité qu'il avait autrefois : le pontife pouvait en effet se maculer en recevant les offrandes des fidèles ; le rite actuel symbolise la parfaite pureté que requiert l'offrande du redoutable Sacrifice de la messe.

communion (1). Dans le calice il verse les burettes offertes par le pape et ses diacres, et y mêle un peu d'eau qu'il verse en forme de croix ; cette eau est présentée par un membre de la scola. Le Pontife reçoit les « oblatae » (offrandes) des diacres ; puis il reçoit les siennes propres que lui présente l'archidiacre : elles consistent en deux pains que le pape pose lui-même sur l'autel ; l'archidiacre place le calice à la droite de ces deux pains (2). Durant toute cette cérémonie la scola a exécuté un psaume à répons nommé « Antiphona ad offertorium » dont il ne nous reste plus que l'antienne. L'offertoire fini, le pape fait arrêter le chant et récite à voix basse l' « orationem super oblata » ou « secrète » qui s'achève par le « Per omnia saecula saeculorum » à haute voix. Les sous-diacres se placent entre l'autel et la nef ; les évêques, les prêtres et les diacres derrière le pontife, ces derniers probablement en flèche sur deux files. Le pontife chante la Préface : cette prière et les formules qui la précèdent, introduites à Rome au VI^e^ siècle étaient déjà connues de saint Cyprien à Carthage au III^e^ siècle, et de saint Cyrille de Jérusalem au IV^e^ siècle ; assez rapidement il y eut une grande variété de préfaces suivant les solennités et les églises (3). La scola conclut la préface par le « Sanctus » ou « Trisagion » (4) exécuté par les sous-diacres régionnaires ; le « Sanctus » a été inséré à cette place au IV^e^ siècle ; saint Augustin ne le connait pas. Tous s'inclinent ; après le chant du Sanctus le

(1) Les pains en surabondance sont distribués aux pauvres. — (2) A la messe pontificale, le diacre présente encore deux hosties à l'évêque, mais une seule sera consacrée ; aux grandes solennités papales, par exemple à la messe du Couronnement du Souverain Pontife, des trois hosties présentées au pape, deux sont préalablement consommées par l'un de ses familiers, qui atteste ainsi la pureté de la matière offerte. — (3) Le Sacramentaire Léonien (fin du v^e^ siècle) en compte jusqu'à 267 ; nous n'en possédons plus que treize (ou mieux quinze, si l'on ajoute les Préfaces propres de la messe du Christ-Roi, 1926, et de la nouvelle messe du Sacré-Cœur, 1929) ; cette restriction date du Sacramentaire Grégorien ; l'« Exultet » de la bénédiction du Cierge pascal, le Samedi-Saint, est un exemple de préface gallicane du VII^e^ siécle. Le pape saint Gélase (492-496) composa de nombreuses préfaces et oraisons. — (4) Τρισάγιον : Trois fois saint.

pontife seul se relève, et, selon la solennelle expression de l'Ordo, « entre dans le Canon » (1).

Le Canon (2). — Jusqu'à la fin du IVe siècle la prière eucharistique était récitée à haute voix ; mais au début du Ve siècle il n'en est plus ainsi ; au VIe siècle on essaya de revenir à l'ancienne coutume, témoin la « Novelle » de l'empereur Justinien recommandant aux prêtres de faire à haute voix la divine oblation : mais l'usage de réciter le canon à voix basse avait définitivement prévalu ; aux VIe et VIIe siècles, le respect des saints mystères devient si profond qu'on voit apparaître des courtines destinées à fermer les arceaux du « ciborium » qui surmonte l'autel ; chez les Grecs on a même, dès le Ve siècle, élevé un mur, l' « iconostase », entre l'autel et l'assistance (3). Dans le « De Sacramentis » (4), qui date de la fin du IVe siècle, nous trouvons une rédaction du canon qui est substantiellement la même que celle du Canon Romain ; à cette époque, sous les pontificats de saint Damase (366-384) et de saint Léon (440-461), le canon était déjà composé des prières ; « Quam oblationem », « Qui pridie », « Unde et memores », « Supra quae » et « Supplices » ; le « Per eumdem Christum... » qui termine cette dernière formule était la conclusion du canon ; il semble que, vers le VIIe siècle, cette clausule fit place à la formule plus longue « Per quem haec omnia... » qui termine aujourd'hui le « Nobis quoque peccatoribus » et tout le canon. Quant à la prière « Quam oblationem », elle est certainement la conclusion d'une prière par laquelle les offrandes des fidèles sont offertes à Dieu, et que nous retrouvons dans le « Te igitur » et le « Memento » des vivants ; au cours de cette prière, les noms des fidèles qui avaient fait les offrandes étaient proclamés, mais bientôt

(1) Κανών : Règle, modèle : Le Canon est, en effet, la formule fixe, invariable, suivant laquelle le sacrifice doit s'offrir. — (2) Il sera bon, pour lire avec fruit et intérêt les lignes qui vont suivre, d'avoir sous les yeux le texte même du Canon Romain. — (3) Le « jubé » que l'on peut voir dans plusieurs cathédrales et collégiales de Belgique répond peut-être à la même conception. — (4) L'auteur de ce traité est un évêque de l'Italie septentrionale, donc de l'Église Romaine.

cet usage disparut; au IXe siècle on se contenta de faire dans le Memento des vivants mention tacite des personnes pour lesquelles la messe était célébrée (1); dans la même prière trouvaient place les noms de saints et de martyrs en l'honneur desquels on offrait le sacrifice; la liste de ces noms, assez variable d'ailleurs, constituait ce qu'on appelait les « diptyques ». Quant au « Te igitur » et au memento des vivants (2), on en rencontre pour la première fois la rédaction actuelle ou peu s'en faut dans le Sacramentaire Gélasien qui date du début du VIIe siècle. Le « Communicantes » et le « Hanc igitur », qui semblent briser la ligne pure du canon antique, datent vraisemblablement du pape saint Symmaque, donc du VIe siècle (3); ces prières jouissaient autrefois d'une grande variété; la seconde semble être une surcharge propre à certaines messes et qui, d'ailleurs, exprimant l'intention particulière du célébrant, faisait double emploi avec le Memento. Aujourd'hui les « Communicantes » propres sont réduits à six (4), et les « Hanc igitur » propres, à deux (5); quant aux diptyques, ils ont été définitivement formés par saint Symmaque des noms des Apôtres, des premiers papes et des principaux martyrs de Rome ou honorés dans cette ville (6). Nous avons suffisamment parlé de la consécration, de l'anamnèse et de l'épiklèse (7) pour ne pas avoir à y revenir

(1) C'est la raison pour laquelle on y ajouta, à la même époque, les mots : « ...pro quibus tibi offerimus : pour qui nous vous offrons ce sacrifice... » — (2) Le « Memento » des vivants est plus exactement le « memento des assistants » : et voilà pourquoi on a, au VIIIe siècle, fait mention de tous les fidèles en général, à la fin du « Te igitur », par la formule : « ... et omnibus orthodoxis, atque catholicae, etc... » — (3) La dernière modification apportée à la formule « Hanc igitur » vient de saint Grégoire; il a ajouté après « ut placatus accipias », les mots : « diesque nostros in tua pace disponas : établissez nos jours dans votre paix. » — (4) Noël, Épiphanie, Jeudi-Saint, Pâques, Ascension, Pentecôte. — (5) Jeudi-Saint; — Pâques et Pentecôte (commun aux deux solennités). — (6) Dans l'Ordo Romanus I, le rite de la « concélébration » ne s'est pas conservé; mais l'Ordo de saint Amand le maintient aux grandes fêtes : les évêques et les prêtres, qui entourent l'autel, ont chacun à la main un corporal contenant deux pains, et prononcent les paroles de la consécration en même temps que le pape. — (7) D'ailleurs, la prière « Supplices te rogamus » n'a que des

ici. Passons au « Memento » des défunts et au « Nobis quoque peccatoribus » qui eux aussi paraissent briser l'unité du canon : le Memento des défunts n'existait pas encore dans la messe papale du VIIIe siècle ; mais depuis le VIIe siècle il avait sa place aux messes privées de la semaine qui pouvaient être célébrées pour les morts ; les noms des morts pour lesquels on célébrait y étaient même lus sur les diptyques, puis on ajoutait la prière « Ipsis Domine et omnibus... ». Quant au « Nobis quoque peccatoribus », il a été intercalé dans la messe romaine en même temps que le « Communicantes » par le pape saint Symmaque ; sa liste de saints complète les diptyques du « Communicantes » en y ajoutant le nom du saint Précurseur saint Jean-Baptiste, de deux apôtres et de martyrs vénérés spécialement à Rome. Dans l'Ordo Romanus I, l'archidiacre, au « Per quem haec omnia » (1), soulève le calice et le pontife le touche avec ses deux hosties en disant : « Per ipsum et cum ipso... ». A la messe romaine actuelle, le rite de la petite élévation est plus compliqué : le célébrant fait d'abord de la main trois signes de croix sur l'hostie et le calice en disant : « Sanctificas, vivificas, benedicis » ; puis en disant : « Per ipsum et cum ipso et in ipso » il fait à l'intérieur du calice trois signes de croix avec l'hostie ; disant enfin « Est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus Sancti » il trace, toujours avec l'hostie, deux signes de croix entre lui et le calice, puis il élève l'hostie et le calice en prononçant : « Omnis honor et gloria » (2).

La Communion. — Le Canon terminé, le pontife récite le

rapports très lointains avec l'épiklèse grecque : l'Ange dont il y est parlé n'est ni N.-S., ni le Saint-Esprit, mais bien un esprit angélique, et cette interprétation est confirmée par le « De Sacramentis ».

(1) Il ne semble pas que la clausule « Per quem haec omnia » ait été une formule de bénédiction des fruits de la terre qu'on présentait parfois à bénir à ce moment de la messe ; les fruits et les « eulogies » (pains bénits) étaient bénits par une formule spéciale analogue à la formule de bénédiction de l'Huile des infirmes à laquelle l'évêque procède le Jeudi-Saint, à ce moment de la messe. — (2) Dans le rit lyonnais le prêtre fait la petite élévation au cours du Pater, lorsqu'il prononce : « Sicut in coelo et in terra. »

« Pater » puis le « Libera nos quaesumus ». Le Pater a été introduit dans la messe par les Églises de Jérusalem et d'Afrique, où la coutume était de célébrer tous les jours, où par conséquent trouvait plus particulièrement son application la 4e demande : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien » ; sa présence est attestée au IVe siècle par saint Cyrille de Jérusalem, au Ve siècle par saint Jérôme et saint Augustin ; mais à Rome il ne fut introduit ou, du moins, mis à la place qu'il occupe actuellement, que vers la fin du VIe siècle par saint Grégoire, qui l'a fait précéder du prologue : « Praeceptis salutaribus... ». L'épilogue du Pater : « Libera nos quaesumus... » paraît bien être aussi de saint Grégoire; il était autrefois chanté comme il l'est aujourd'hui dans la liturgie lyonnaise et, le vendredi-saint, dans la liturgie romaine ; au cours de cette prière a lieu aujourd'hui la fraction de l'hostie ; en récitant la clausule : « Per eumdem Dominum... », le prêtre brise l'hostie en deux, détache de l'un des fragments une parcelle avec laquelle il trace trois signes de croix d'un bord à l'autre du calice, en prononçant : « Pax Domini sit semper vobiscum », puis il la laisse tomber dans le Précieux Sang en disant la formule : « Haec commixtio et consecratio... ». Au VIIIe siècle, à la fin du « Libera nos », l'archidiacre reçoit d'un acolyte la grande patène dans laquelle se trouvait la parcelle consacrée ou « sancta » réservée de la messe précédente ; il la présente au pape qui, après avoir fait trois signes de croix sur le calice en disant : « Pax Domini... », la met dans le calice (1) ; puis l'archidiacre donne la paix au premier des évêques qui la fera passer au clergé et à tout le peuple (2). Pendant ce temps le pontife détache de l'une de ses

(1) L'Ordo Romanus II (IXe siècle) ne connaît plus le rite des « Sancta » ; la patène que l'acolyte présente au diacre est donc vide, et elle servira, comme elle l'a fait depuis, à recevoir les fragments résultant de la fraction du pain. Dans la liturgie romaine actuelle, le sous-diacre reçoit du diacre à l'Offertoire la patène vide, puis, descendu au bas des degrés de l'autel, il la tient élevée sous le voile huméral ; il la rendra au diacre après le Pater.

(2) Dans l'Ordo primitif, l'archidiacre ne reçoit pas la paix du pontife ; plus tard, le célébrant lui-même donnera la paix au diacre, après avoir préalablement baisé

hosties une parcelle qui demeurera sur l'autel jusqu'à la fin de la cérémonie (1), et servira de « sancta » pour la messe stationnale suivante ; il dispose les deux hosties sur la patène et retourne à sa cathedra ; l'archidiacre pose le calice au côté droit de l'autel ; des acolytes, portant des sacs de lin, s'approchent de l'autel, les sous-diacres ouvrent ces sacs devant l'archidiacre, qui y dépose les pains consacrés pour la communion de l'assistance ; puis ces sacs sont distribués aux évêques et aux prêtres.

Ici se place le rite de la fraction du pain : sur un signe du pape, la scola entonne le chant de l' « Agnus Dei » (2) ; deux sous-diacres apportent au trône la patène avec les deux « oblatae » du pape, les deux diacres assistants du pontife rompent les deux pains pendant que les évêques et les prêtres, ayant chacun devant eux un acolyte portant un de ces sacs de lin dont nous avons parlé, rompent les pains qu'ils contiennent. La fraction terminée, le pape se communie, puis, de l'un des fragments placés sur la patène, détache avec les dents une parcelle qu'il met dans le calice tenu par l'archidiacre ; ce faisant il dit la formule : « Fiat commistio et consecratio... » à peu près telle qu'elle est consignée au Missel Romain (3) ; puis il est « confirmé » c'est-à-dire communié sous

l'autel, ou, en certaines régions, la sainte Hostie. Au XIII^e siècle, sous Innocent III, le baiser fut remplacé par l'accolade ; de plus les fidèles ne se donnèrent plus la paix, mais on leur présenta à baiser l'instrument de paix ou la patène ; ce rite subsiste encore aux messes des défunts et à certaines messes commémoratives : il accompagne le plus souvent l'offrande qui a lieu au moment de l'Offertoire.

(1) Ce rite disparut au XII^e siècle lorsque apparurent les suspensions disposées au-dessus de l'autel pour recevoir la Sainte Réserve. — (2) Institué par le pape saint Sergius (687-701) ; vers le XI^e siècle, on remplaça au troisième « Agnus Dei » la clausule « miserere nobis » par « dona nobis pacem » ; à la même époque le « miserere nobis » fut remplacé dans la messe des défunts par la formule « dona eis requiem » à laquelle on ajoute, la troisième fois, « sempiternam ». Durant le chant de l'Agnus Dei, le pape donne au « nomenculator » les noms de ceux qu'il invite à sa table après la cérémonie. — (3) La fraction du pain, telle qu'elle se pratique aujourd'hui et que nous avons détaillée plus haut, est donc le résultat de la fusion des trois rites décrits dans l'Ordo I : la mixtion des « Sancta » et du Précieux Sang, la première fraction opérée par le pape à l'autel, et le mélange d'une parcelle consacrée et du Précieux Sang au moment de la Communion.

l'espèce du vin par l'archidiacre. Celui-ci se rend alors à l'autel (1), verse un peu de Précieux Sang dans plusieurs grandes coupes ou « scyphi » remplies de vin coupé de quelques gouttes d'eau ; ainsi le peuple pourra communier sous l'espèce du vin ; durant ce temps le clergé — évêques, prêtres et diacres — reçoit au trône la communion sous l'espèce du pain, des mains du pape, et est « confirmé » par le premier des évêques au coin de l'autel ; quand le clergé a communié, l'archidiacre vide dans les « scyphi » ce qui reste du Précieux Sang ; le pontife va communier les sénateurs et les matrones, puis les clercs et la scola ; l'archidiacre les confirme avec le vin sanctifié par le Précieux Sang : les communiants en aspirent quelques gouttes au moyen d'un tube ; les hommes du peuple reçoivent la communion des mains des évêques et des diacres, les femmes, des mains des prêtres (2). Pendant ce temps la scola chante l' « Antiphonam ad communionem » psaume à répons dont il n'est resté que l'antienne.

L'action de grâces. — La communion terminée, les chantres disent le « Gloria Patri » et répètent l'antienne ; le pape, toujours à sa cathedra, salue l'assistance par le « Dominus vobiscum » et récite l' « Orationem ad complendum » notre postcommunion ; l'archidiacre dit ensuite : « Ite missa est » ; on lui répond : « Deo gratias » (3). En retournant à la sacristie, précédé des

(1) Il annonce alors au peuple la prochaine station. — (2) Les hommes reçoivent encore la sainte Hostie dans leur main droite, et les femmes sur un linge blanc ; mais dès le x^e^ siècle l'usage du pain azyme se généralisant, les communiants, sauf prêtres et diacres, reçoivent l'hostie sur les lèvres. La communion sous les deux espèces disparut au xiii^e^ siècle ; au siècle précédent, la coutume était de présenter au communiant, comme le font encore aujourd'hui les « Orthodoxes », un fragment d'hostie trempé dans le Précieux Sang. La communion sous les deux espèces se maintint à la messe papale jusqu'au xv^e^ siècle. — (3) Au v^e^ siècle déjà, les jours de pénitence, jours où les fidèles étaient invités à prier plus longtemps, l'office se prolongeait au delà de la messe par des psaumes et des lectures pieuses, formant un ensemble comparable à l'une des petites heures de notre Bréviaire ; aussi, en ces jours, le diacre ne renvoyait pas les fidèles, mais les invitait à bénir Dieu : il disait : « Benedicamus Domino ! ». Depuis, quoique les fidèles ne soient plus invités à réciter l'office après la messe, la formule

acolytes, des sous-diacres et des diacres, le pape bénit les évêques et les prêtres; ceux-ci lui disent : « Jube Domne, benedicere : Daignez nous bénir, Seigneur ! », et le pontife répond : « Benedicat nos Dominus : Que le Seigneur nous bénisse ! » Puis il bénit l'assistance et rentre au « secretarium » (1).

4. — LES MESSES QUOTIDIENNES ET PRIVÉES.

a) La multiplication des messes. — Nous avons vu que, dès la période apostolique, l'usage le plus général était de ne célébrer les saints Mystères qu'à certains jours désignés, ordinairement le dimanche; tant que durèrent les persécutions cette coutume se maintint à peu près invariable; cependant, durant cette période, la sainte messe était aussi célébrée aux jours de fête, alors bien rares, et à l'anniversaire ou « natale » de la mort des martyrs. Dès la fin du IVe siècle, les jours de célébration se multiplièrent : les martyrs sont fêtés en grand nombre, témoin un calendrier romain de l'an 354; les fêtes de Notre-Seigneur et des saints confesseurs se multiplient : bon nombre de ces fêtes deviennent aussi solennelles que les jours de station; la fête de la Dédicace des églises est instituée à ce moment; les jours de jeûne tendent à être sanctifiés, d'abord par une assemblée d'édification, et bientôt par la sainte messe : c'est ainsi que, vers la seconde moitié du Ve siècle sous le pape saint Simplicius (468-483), on eut les messes de station du mercredi et du vendredi des Quatre-Temps,

« Benedicamus Domino » a remplacé « Ite missa est » à toutes les messes où l'on ne dit pas le « Gloria in excelsis ».

(1) La messe papale devint la messe solennelle modèle, et réduite à sa plus simple expression, la messe basse. Quand à Rome un évêque remplace le pape, il récite la collecte à l'autel et procède à la fraction du pain sur l'autel; dans leurs cités les évêques font tout comme le pape; si un prêtre dit la messe stationnale, il la célèbre comme l'évêque remplaçant le pape, mais ne dit le « Gloria in excelsis » que le jour de Pâques. Toute la phase sacrificielle des messes pontificales actuelles se fait à l'autel; la communion au trône ne se pratique plus que dans les grandes solennités papales.

et les messes de station de tous les jours de Carême, sauf le jeudi qui reçut sa messe du pape saint Grégoire II (715-731); même le mercredi et le vendredi de chaque semaine, regardés comme jours de pénitence, eurent chacun leur messe. En Afrique, comme en témoigne saint Augustin en 400, il ne se passe pas de jours où on ne célèbre le Saint-Sacrifice. Toutefois l'assemblée du dimanche était seule de précepte, ainsi que le déclare le Concile d'Elvire au début du IVe siècle. En même temps les églises se multiplient : à côté de l'église épiscopale ou cathédrale, s'élèvent les églises presbytérales ou paroisses (ainsi les « titres » de Rome); à chacune d'elles est attaché un prêtre qui célèbre, le même jour que l'évêque, une messe identique à la sienne : les fidèles, dont le nombre grandit incessamment, peuvent ainsi aisément assister au Saint-Sacrifice; les campagnes se voient aussi bientôt doter d'églises administrées par un prêtre ordinairement assisté d'un diacre; vers la fin du Ve siècle les autels se multiplient dans les églises : à mesure que le culte des saints grandit, chaque basilique abrite les reliques de plusieurs saints et leur élève des « confessions » c'est-à-dire des autels; sur ces autels se célébreront les messes dites « privées », dont la pratique se généralisa dès le IVe siècle.

b) *Les messes privées.* — A cette époque, en effet, la coutume s'introduisit de célébrer dans les cimetières des messes sur la tombe des défunts; les fidèles demandaient à leurs prêtres des messes pour des intentions particulières, et ces messes, avec l'autorisation de l'évêque, pouvaient être dites dans des oratoires domestiques; bientôt, au Ve siècle, on enterra les morts à l'intérieur même des églises, et les messes, célébrées tant pour les défunts que pour les autres fins de la dévotion privée, firent leur apparition dans les églises. La multiplication des messes privées dégénéra même en abus : on vit des prêtres célébrer chacun plusieurs messes par jour; aussi, au Xe siècle, plusieurs évêques, entre autres saint Dunstan de Cantorbéry, interdirent à leurs prêtres de célébrer plus de trois messes chaque jour, et au

XI^e siècle, le pape Alexandre II (1061-1073) déclara qu'il suffisait à un prêtre de célébrer une messe par jour.

c) La messe basse. — Les messes privées ne pouvaient toutes revêtir la solennité de la messe papale, ou même de la messe paroissiale dont le cérémonial, quoique déjà beaucoup plus simple, exigeait encore un nombre de ministres et un temps trop considérable, incompatibles avec la multiplication des messes et les occupations des prêtres et des fidèles ; aussi, dès le VIII^e siècle, on autorisa les prêtres à célébrer des messes, dépouillées de toute solennité et libres de tout chant ; et pour que chaque prêtre eût la consolation de célébrer quotidiennement la sainte messe, soit pour sa dévotion personnelle, soit aux intentions qu'on lui recommandait, l'Église toléra les messes solitaires où le prêtre n'a qu'un servant avec lui. Toutefois la messe basse, dépouillée des cérémonies et des chants de la messe solennelle, s'enrichit de prières, introduites entre le X^e et le XIII^e siècle, destinées à accompagner tel geste qui autrefois s'accomplissait en silence, et à rappeler au célébrant les sentiments dont il doit être pénétré. Ces prières ont aujourd'hui passé dans l'Ordinaire de la messe : elles n'ont été introduites dans la messe solennelle que dans le courant du XIII^e siècle ; le pape Innocent III (1198-1216) ne les y mentionne pas encore. Elles vont faire l'objet de notre dernier paragraphe.

5. — Les derniers perfectionnements apportés a l'Ordinaire de la messe.

a) Le psaume « Judica me Deus » et son antienne « Introibo ad altare Dei » étaient récités dès le XI^e siècle par le prêtre tandis qu'il se rendait à l'autel ; il pouvait toutefois l'omettre à son gré ; saint Pie V, en 1570, en rendit la récitation publique obligatoire, au bas des degrés de l'autel ; on l'omet aux messes du temps de la Passion et aux messes des morts. La Liturgie lyonnaise ne le possède pas.

b) Le « Confiteor » est communément récité dès le Xe siècle.

c) Les quatre versets qui suivent semblent avoir été employés, dès les premiers temps de l'Église, comme préambules des oraisons. L'oraison « Aufer a nobis » se rencontre déjà au Ve siècle dans le Sacramentaire Léonien ; la prière « Oramus te Domine », que le Prêtre récite en baisant les reliques scellées dans la pierre de l'autel, se rencontre dans des missels du XIe siècle.

d) La formule « Per evangelica dicta deleantur nostra delicta », que le Prêtre récite en baisant l'Évangile, date du XIIe siècle, mais n'a été imposée qu'en 1570.

e) Le « Credo » récité à la Messe est, avec quelques retouches, dont la principale est l'addition du « Filioque », la profession de foi rédigée au Concile de Nicée en 325 et complétée au Concile de Constantinople en 381 (1) ; il a été introduit dans la Messe romaine par le Pape Benoit VIII (1012-1024) en 1014, à l'occasion du couronnement de l'Empereur d'Allemagne Henri II ; ce dernier s'étonnait de ne pas entendre chanter le Symbole à Rome, alors qu'en Gaule et en Germanie il avait été introduit dans la Messe en vertu d'un décret du Concile de Francfort tenu en 794 ; le Pape accéda au désir de l'Empereur : le Symbole de Nicée fut accordé aux messes de Notre-Seigneur, de la Sainte-Vierge, des Apôtres, des Docteurs et de quelques autres Saints comme sainte Marie-Madeleine, saint Michel, etc..., en sus des Messes du Dimanche.

f) L'offertoire a été enrichi d'un groupe de huit prières ; les voici, distribuées dans leur ordre définitif :

Le « Suscipe Sancte Pater » accompagne l'oblation de l'hostie : cette prière apparaît avec sa fonction au XIe siècle, mais se trouve déjà au IXe siècle dans le « Livre de Prières » de Charles le Chauve.

(1) L'usage de chanter le Credo après l'évangile remonterait, d'après Mgr Batiffol, à la condamnation de Félix d'Urgel et d'Elipand par le concile de Francfort en 794 ; on a cependant tout lieu de croire que l'emploi liturgique du Symbole, enrichi du « Filioque », remonte aux premières années du Ve siècle, en Espagne d'abord, puis en Gaule.

Le Prêtre, en versant le vin et l'eau dans le calice, récite la prière « Deus qui humanae » prise au Sacramentaire grégorien ; elle y figure comme oraison de Noël ; au XIe siècle encore, le calice était apporté garni sur l'autel, ou bien on se servait, pour l'infusion du vin, de la formule conservée dans la liturgie lyonnaise : « De latere Domini nostri Jesu Christi exivit sanguis et aqua... »

La prière « Offerimus tibi Domine » accompagne l'oblation du calice ; elle date du XIe siècle.

Puis le Prêtre s'incline en récitant la formule « In spiritu humilitatis » qui se rencontre au XIe siècle, accompagnant l'oblation de l'hostie ; elle a été adoptée par Rome au XIIIe siècle.

Le « Veni Sanctificator » est accompagné de la bénédiction des oblats ; il se rencontre déjà dans un sacramentaire irlandais du VIIe siècle.

Le Prêtre se lave ensuite les mains en récitant le psaume « Lavabo inter innocentes » dont les lyonnais ne récitent que les deux premiers versets ; son introduction ne remonte qu'à la fin du XIIIe siècle.

Incliné au milieu de l'autel, le Prête récite le « Suscipe Sancta Trinitas » qui pouvait, au XIe siècle, remplacer le « Suscipe Sancte Pater » mais qui, le plus souvent à cette époque, était récité par le célébrant lorsqu'il recevait les offrandes des fidèles.

Le Prêtre se tourne vers les fidèles et dit « Orate Fratres ut meum ac vestrum sacrificium... » ; le servant répond « Suscipiat Dominus sacrificium... » Pour la première fois dans l'Ordo Romanus II du IXe siècle, il est dit que le Prêtre, s'adressant aux fidèles après l'offrande, leur dit « Orate ! » La formule actuelle date du XIe siècle ; le « Suscipiat » date de la même époque, mais ne s'est généralisé qu'au XIIIe siècle, grâce aux Frères Mineurs ; l'Ordinaire de la Messe des Dominicains et la Messe des Présanctifiés du Vendredi-Saint ne possèdent pas cette prière.

g) Voici maintenant un groupe de dix prières qui accompagnent la Communion du Prêtre :

Les trois premières : « Domine Jesu Christe qui dixisti »,

« Domine Jesu Christe, Fili Dei », « Perceptio Corporis tui » servent de préparation à la Sainte Communion. La première, dans laquelle le Prêtre demande à Dieu de pacifier la Sainte Église et de la maintenir dans l'union, précède aux Messes solennelles le baiser de paix : elle semble une paraphrase de la clausule du troisième Agnus Dei : « Dona nobis pacem » ; elle n'existe pas aux Messes des défunts : en effet l'Agnus Dei de ces Messes n'est pas accompagné des mots « Dona nobis pacem » et le baiser de paix ne s'y donne pas. Ces trois prières ont été introduites vers le XIe siècle par le Moyen âge non romain.

Le « Panem coelestem accipiam » était peut-être autrefois une antienne de Communion.

Le Prêtre se frappe trois fois la poitrine en récitant chaque fois la belle prière du centurion de Capharnaüm au Sauveur : « Domine non sum dignus... », puis il communie au Corps de Notre Seigneur en disant : « Corpus Domini Nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam, Amen (1) », formule qui, dans sa contexture actuelle, date du XIIIe siècle, mais qui existait à peu près dans les mêmes termes dès le VIIIe siècle.

Après avoir communié sous l'espèce du pain, le prêtre récite la formule d'action de grâces : « Quid retribuam Domino... », tout en purifiant le corporal et la patène ; puis il communie au Sang du Christ en disant : « Sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam. Amen ».

A la première ablution, qui sert à purifier le calice, le célébrant récite la prière « Quod ore sumpsimus » ; c'est une postcommunion du Sacramentaire Léonien, et elle a conservé cette attribution à la messe du jeudi de la Passion.

(1) La même formule, dans laquelle « animam meam » est remplacé par « animam tuam », est employée pour la Communion des fidèles. Les prières qui accompagnent la distribution de la sainte communion, c'est-à-dire le « Confiteor », le « Misereatur », l' « Indulgentiam », l' « Ecce Agnus Dei » et le « Domine non sum dignus » sont signalées pour la première fois au XIIIe siècle ; elles ont dû d'abord constituer le rituel de la communion distribuée en dehors de la messe.

A l'ablution des doigts le prêtre dit : « Corpus tuum Domine, quod sumpsi, etc... »; cette prière est une postcommunion gallicane que l'on trouve dans le Sacramentaire d'Autun du VIIe siècle.

h) La prière « Placeat tibi Sancta Trinitas »; qui précède la bénédiction, semble dater du IXe siècle; à cette époque le prêtre la récitait après avoir quitté l'autel; en 1474, il la récite encore après avoir béni l'assistance; c'est saint Pie V qui plaça cette prière avant la bénédiction (1).

i) La formule actuelle de bénédiction : « Benedicat vos Omnipotens Deus, Pater et Filius et Spiritus sanctus, Amen » ne devint invariable qu'en 1570. Les Prêtres autrefois n'avaient pas le droit de donner la bénédiction à la fin de la messe; c'est au XIe siècle que, poussés par les instances des fidèles, les simples prêtres prirent l'habitude de bénir l'assistance comme le faisaient les Évêques; toutefois ceux-ci conservèrent seuls l'ancienne coutume de bénir de trois signes de croix; le prêtre ne bénit que d'un seul signe de croix.

j) L'Évangile de S. Jean « In principio erat Verbum... » n'est devenu de règle qu'en 1570; déjà au XIIIe siècle, plusieurs prêtres ont la dévotion de le réciter, une fois leur messe terminée; le Cérémonial des Évêques, publié en 1600, fait du dernier Évangile une prière que l'Évêque récite à voix basse en quittant l'autel : C'est ce que les Lyonnais pratiquent encore aux messes solennelles. Avant 1570 le célébrant pouvait, s'il le voulait, remplacer « In principio erat Verbum » par le court passage de l'évangile de saint Luc, récité aux messes votives de la Sainte Vierge : « Loquente Jesu ad turbas... ».

C. — CONCLUSION

Depuis que la communion fréquente et quotidienne a repris sa place d'honneur dans le réglement de vie de la plupart des chrétiens fervents, l'assistance à la sainte Messe l'a suivie comme son cadre

(1) L'oraison « super populum » qui, aux féries de Carême, suit la postcommunion, est déjà mentionnée dans le Sacramentaire Grégorien, et elle semble avoir été autrefois une formule de bénédiction.

naturel et obligé ; et de jour en jour croît le nombre des fidèles qui désirent sanctifier leur journée en prenant part au Divin Sacrifice. Plusieurs méthodes d'assistance à la Messe ont été recommandées, et certes elles ont pu renouveler la piété et raviver la foi chez les personnes qui les ont employées ; loin de nous par conséquent, l'intention de les critiquer et de les déconseiller ; mais qu'on nous permette deux remarques :

Une méthode conseillée pour assister « avec fruit » à la Sainte Messe a sans doute pour but de rendre aisée et agréable la participation au Saint-Sacrifice, et d'assurer l'obtention des fruits que l'on désire en retirer ; elle ne peut par conséquent, se désintéresser des prières, des rites de la Messe, et de leur sens, ni surtout de la méditation des quatre fins du Sacrifice : adoration, action de grâces, impétration des dons de Dieu, satisfaction pour nos péchés, qui apparaissent nettement dans les formules de la Messe. En outre, les méthodes les plus appréciées de nos jours et les plus fructueuses sont celles qui se rapprochent davantage de la contexture originale de la Messe, soit qu'elles en paraphrasent les formules, soit que, considérant l'autel, les ornements du Prêtre, les vases sacrés, la matière du sacrifice, les rites de la Messe, elles fournissent à leur sujet quelques mots d'explication.

Nous n'avons certes pas la pensée de minimiser les pieuses affections, les considérations que présentent bon nombre de formulaires de prières au sujet de la Sainte Eucharistie et de la Passion, non plus que les dévotions indulgenciées, comme le Rosaire, qui font authentiquement partie de la « Prière de l'Église » ; toutes, en effet, constituent un excellent adjuvant dont il est légitime de se servir durant la Sainte Messe, quand la piété languit et a besoin d'être renouvelée ; mais, à notre avis, aucun manuel de dévotion, même dûment approuvé, ne devra jamais, dans l'appréciation et la pratique des personnes pieuses ou des âmes religieuses, ravir la première place au « Missel Romain » où se trouvent consignées les prières que le prêtre récite à l'autel avec les rites qui les accompagnent. Le culte des fidèles envers la Sainte Messe

n'évitera sûrement, pensons-nous, l'écueil toujours possible de la fantaisie et des mesquines préoccupations que s'il utilise, ou du moins emprunte largement les saintes et vénérables formules de la liturgie catholique, les prières sacrées qui nous viennent des Apôtres et des premiers pasteurs, prières qui, dans leur majestueuse sobriété, respirent la foi la plus vive, la confiance la plus entière, la contrition la plus sincère, et par dessus tout le plus profond respect qui rend saisissante, quand on les prononce, la sainte présence de Dieu.

Il est aisé de comprendre, dès lors, l'efficacité spéciale de la « Grand'Messe », pour l'obtention d'un tel résultat, et combien il est opportun d'affectionner les fidèles aux grandes solennités liturgiques : ici les rites du Sacrifice se déroulent dans toute leur ampleur et leur intégrité ; les cérémonies, les chants — auxquels il est à souhaiter que tous mêlent leur voix, sans respect humain — captivent tous les sens, parlent éloquemment à la piété, et donnent une haute idée de la Majesté Divine, pour laquelle la Sainte Église ne marchande ni son or, ni son temps, ni les témoignages grandioses de sa filiale admiration.

Puissent ces considérations engager les âmes désireuses de renouveler leur piété envers la Sainte Messe, à prier désormais avec la catholicité, par l'organe de l'Église d'aujourd'hui et de tous les temps ; d'excellents manuels, heureusement édités de nos jours, dus surtout au zèle éclairé de l'Ordre Bénédictin, en particulier les Missels de Dom Gaspar Lefebvre, et de Dom Cabrol, les y aideront grandement ; outre que Dieu attache à cette sainte pratique une grâce de dévotion et une efficacité spéciales, aucune méthode ne nous semble plus apte à donner la profonde intelligence des rites et des formules qui constituent le Saint Sacrifice de nos autels, et que nous avons essayé de mettre en lumière au cours de cet exposé.

Enghien. LOUIS LEFEBVRE, S. I.

Quelques réflexions sur le sacrifice eucharistique

On a repris depuis quelques années la question du sacrifice eucharistique. Il s'agit toujours de préciser l'immolation qui, dans chaque messe, constitue le sacrifice. Il m'a semblé qu'on pouvait *réunir* plusieurs des opinions émises dans une vue à la fois plus *concrète* et plus simple. Cette vue n'est d'ailleurs qu'une extension de l'explication thomiste de la présence sacramentelle.

Je ne la présente, bien entendu, que sous toutes réserves, ne me dissimulant pas ce qu'elle offre au premier abord d'étrange à l'imagination, voire de métaphysiquement hardi. Elle aura du moins l'avantage de préciser certains concepts et d'ouvrir une voie aux discussions.

1. D'après l'explication thomiste, la présence du Christ sous les espèces résulte de l'union même des espèces à la substance du Christ : le Christ acquiert ainsi sacramentellement l'ubication des espèces, qui, en ce sens, le contiennent.

La substance du Christ a deux systèmes d'accidents : l'un est celui des accidents qui l'*informent au sens propre*, naturellement ou surnaturellement, et que j'appellerai *accidents normaux du Christ;* l'autre est formé des espèces qui lui sont unies par la transsubstantiation, qui lui appartiennent ainsi sacramentellement sans l'informer au sens propre, et que j'appellerai *accidents sacramentels du Christ*. Je dirai aussi que ses accidents normaux *l'informent normalement* ou *selon le mode normal,* et que ses accidents sacramentels *l'informent sacramentellement* ou *selon le mode sacramentel*. Le sens de ces mots « sacramentel », « sacramentellement », qui paraît obvie, étant fondamental pour la suite, j'y insisterai un peu. Un accident sacramentel est *physique* et *informe physiquement* (mais non normalement) la substance du Christ. *Et cela signifie simplement qu'il est uni (par la transsub-*

stantiation) *à la substance du Christ et, par l'intermédiaire de cette substance, à tout ce qui l'accompagne* (*concomitat*) (1).

Par suite, le système des accidents normaux, joint à la substance, a lui-même, comme la substance, et par concomitance avec la substance, l'ubication des espèces. Ainsi attribue-t-on l'ubication (intrinsèque ou extrinsèque) de la quantité d'un homme, non seulement à sa substance, mais encore aux puissances de son âme. Il faut évidemment quelques précautions de langage pour exprimer la réalité. Ainsi, comme on ne peut pas dire que la divinité du Christ est son humanité, on ne peut pas dire que son ubication normale (2) est celle des espèces. Mais on peut dire que l'ubication intrinsèque normale du Christ (ou d'une quelconque des parties du Christ) *a* sacramentellement l'ubication intrinsèque ou extrinsèque des espèces (ou d'une partie quelconque des espèces). En d'autres termes, l'extension actuelle normale du Christ a plusieurs lieux extrinsèques réels, l'un normal, les autres sacramentels, en sorte que l'extension actuelle normale du Christ et celle des espèces sont *simul in loco extrinseco specierum*, la première sacramentellement,

(1) A cause du « *triduum mortis* », et dans l'hypothèse communément reçue de l'hylémorphisme, j'entendrai ici par « substance du Christ » l'ensemble de son âme et de sa matière prime, *abstraction faite de leur union substantielle.* Plusieurs théologiens estiment que, si une messe eût été célébrée pendant le *triduum mortis,* l'âme du Christ n'eût pas été présente par concomitance sous les espèces. Ce sentiment n'est peut-être pas très logique, l'union de l'âme et du corps du Christ dans l'hypostase du Verbe étant même alors, sans information, bien plus intime que l'union du corps au sang qui suffit à la concomitance dans la seconde consécration.

On pourrait aussi plus radicalement et aussi plus simplement entendre, *dans ce qui suit,* par « substance du Christ » son hypostase, qui est le Verbe. Le Verbe n'est évidemment pas, pour les déterminations de son humanité, un sujet d'information immédiate ; mais il est un *sujet d'attribution*, et cela suffit *logiquement* pour les considérations qui vont être exposées.

(2) Pour faciliter le langage, je m'exprime, ici et dans la suite, comme si la quantité et la mutabilité du Christ glorieux exerçaient leur effet d'extension dans notre espace et dans notre temps (c'est-à-dire d'ubication et de quandocation), ainsi qu'il est arrivé, semble-t-il, dans ses apparitions entre la Résurrection et l'Ascension. Il ne peut évidemment résulter de là aucune confusion.

la seconde naturellement. Mais, d'une part, *cette simultanéité*, n'informant pas le Christ normalement, est sacramentelle, et d'autre part, le lieu extrinsèque normal du Christ ne coïncide pas avec le lieu extrinsèque des espèces, — sauf le cas d'une coïncidence partielle, si le Christ se rendait présent normalement dans le lieu des espèces ou d'une partie des espèces (tel point de l'étendue du Christ serait alors localisé en tel point des espèces à la fois normalement et sacramentellement).

Jusqu'ici, en somme, rien de nouveau, mais préparation de ce qui va suivre.

2. Appliquons maintenant ce qui précède à un cas particulier simple, celui d'une messe dont la seconde consécration se serait achevée au moment précis où le Christ expirait. Nous y voyons le prêtre *offrant le Christ immolé à la fois sur la croix et sur l'autel, l'immolation ayant son lieu normal sur la croix et un lieu sacramentel sur l'autel.* Or, si l'on renonce aux systèmes périmés de l'immolation réelle ou virtuelle d'un Christ reproduit, n'est-ce pas là le maximum exigible en fait d'immolation ? Une immolation *purement symbolique* n'est qu'un symbole d'immolation. Si donc on veut que le symbole opère l'immolation en même temps qu'il la signifie, si l'on veut qu'il opère plus qu'une immolation virtuelle, sans opérer l'immolation réelle d'une reproduction du Christ, que peut-on désirer *de plus* que l'immolation réelle et sanglante du Christ incluse sacramentellement (et donc selon un mode non sanglant) en même temps que la substance du Christ sous les espèces de la messe spéciale considérée ici, et incluse de deux manières : *in facto esse,* comme terme de la transsubstantiation qui y a posé le Christ dans l'état où il se trouve alors, et *in fieri,* dans l'action du prêtre qui opère cette transsubstantiation, *qui fait qu'elle ait lieu sur l'autel,* que le Christ y subisse les atteintes des bourreaux aussi réellement et en même temps qu'au Calvaire ? Et je sais bien que l'expression « avoir lieu » du langage courant s'applique aux événements qui n'ont qu'un lieu. Mais n'indique-t-elle pas la valeur qu'il faut lui conserver pour un événement qui a

deux lieux? Et encore une fois, que pourrait opérer de plus le prêtre de la messe en question, à moins d'immoler une reproduction du Christ, c'est-à-dire un second Christ? N'a-t-on pas, dans le cas actuel, *à la fois* l'oblation et l'immolation réelles requises par le Concile de Trente?

C'est précisément à ce cas particulier simple que je voudrais ramener le cas général.

Mais tout d'abord, au point de vue métaphysique, ne sera-t-on pas choqué d'un défaut de construction dans la théorie précédente? La correspondance des points de l'étendue du Christ aux points de l'étendue des espèces reste indéterminée : à chaque point de l'étendue du Christ correspond toute l'étendue des espèces, et à chaque point de l'étendue des espèces correspond toute l'étendue du Christ (et, bien entendu, sa substance et ses autres accidents). Au contraire, la correspondance des instants de la durée du Christ à ceux de la durée des espèces est biunivoque, c'est-à-dire qu'à chaque instant de la durée du Christ correspond le seul instant supposé simultané de la durée des espèces, et inversement. Pourquoi cette disparité, ce manque d'analogie? Et, dans cette correspondance biunivoque, n'y a-t-il pas quelque chose d'arbitraire, d'artificiel, de forcé? D'autant plus que, l'union du Christ et des espèces se faisant *per modum substantiæ* et *per medium substantiæ*, sur le plan de la substance, si l'on peut s'exprimer ainsi, *nous nous trouvons dans un domaine où il n'est pas plus question de temps que d'espace*, puisque la substance est hors du temps aussi bien que de l'espace.

3. Nous sommes donc conduits à faire d'abord une analyse purement métaphysique de la notion de temps, ou, plus concrètement, de la notion de mouvement continu, c'est-à-dire de la modification continue d'un accident dont le sujet substantiel est hors de l'espace et du temps. Soit A un de ses états supposé présent, P un état passé, F un état futur. Chacun de ces états a sa réalité propre (qui comporte des relations d'antériorité ou de postériorité avec A). Par suite la substance, qui reste inaltérée sous le

mouvement, tout en n'ayant pas en même temps les états P et F, a réellement (*actu*) les états P et F : elle ne les a pas présentement puisqu'elle n'est pas dans le temps ; mais elle a réellement ces états qui, eux, sont dans le temps, chacun à son époque ; elle les a chacun *à valoir pour son époque*, et cette époque ne regarde pas immédiatement la substance, qui par elle-même n'a pas d'époque, mais les autres états dans la succession desquels ils s'insèrent à leur rang. Dire que la substance a les états P et F sans les avoir présentement peut sembler contradictoire, à cause du présent du verbe « *a* ». Mais ce présent est équivoque. Le sens employé ici du présent « *a* » est celui d'une possession *réelle, mais intemporelle*. Il signifie que la substance, qui est hors du temps, a réellement et hors du temps l'être de l'état P et l'être de l'état F pris chacun avec toute sa réalité, et donc avec son ordination relative à A. J'appellerai ce faux présent, *présent de réalité intemporelle*.

De même Dieu cause, au présent de réalité intemporelle, toutes les créatures passées, présentes et futures, les dénominations « présentes », « passées » et « futures » exprimant seulement des relations des créatures entre elles et non des créatures avec Dieu. Sans doute la substance n'est pas cause première de ses états, ni éternelle : mais elle est cause matérielle et intemporelle, et, au point de vue qui nous occupe, cela suffit.

Ainsi un sujet matériel qui se déplace avec une vitesse croissante a différentes vitesses, chacune à son époque, avec son époque. Deux de ces vitesses prises dans le même temps s'excluraient ; prises dans des temps différents, elles ne s'excluent pas. Il y a contradiction quand on affirme et qu'on nie d'un sujet *idem sub eodem* : ce n'est pas le cas ici (1).

Il ne sera pas inutile, pour éclairer ce qui vient d'être dit, de presser l'analogie de l'espace et du temps, et de montrer ce qui correspond dans l'espace au présent de réalité intemporelle. Un

(1) Cela revient à distinguer le *sensus divisus* du *sensus compositus* comme dans les propositions « sedens currit », « peccator habet caritatem ».

sujet corporel peut avoir simultanément, en deux parties différentes de son étendue, des propriétés qui s'excluraient en un même lieu, et l'on attribue légitimement ces propriétés au sujet par un présent extraspatial. Ainsi peut-on dire que la substance de ce sujet est présente en deux points distincts de son étendue. La possession réelle extraspatiale de deux ubications qui sont des parties de son extension dans l'espace correspond à la possession réelle extratemporelle de deux quandocations qui sont des parties de son extension dans le temps.

4. Si certaines mutations d'un être spirituel sont liées physiquement à des instants de notre temps, comme cela a lieu dans les actes spirituels de l'homme ou dans les actes d'un pur esprit agissant sur la matière, on peut dire que ces mutations spirituelles sont situées *extrinsèquement* dans notre temps et « mesurer l'intervalle » de deux mutations de cette sorte par le temps qui s'est écoulé entre les instants auxquels elles furent liées. Mais nous n'avons évidemment aucun moyen d'apprécier l'intervalle de deux mutations dans un pur esprit indépendamment des époques de notre temps.

5. Revenons maintenant au mystère eucharistique. Parmi les accidents normaux ou sacramentels du Christ figurent les quandocations des accidents transitoires. De chacune d'elles on peut répéter ce qui a été dit de l'ubication de chaque point de l'étendue du Christ. On arrive à ceci que toute quandocation intrinsèque normale du Christ *a* sacramentellement chaque quandocation intrinsèque ou extrinsèque des espèces. En d'autres termes, tout instant intrinsèque de l'existence du Christ a plusieurs situations dans le temps extrinsèque, l'une normale, les autres sacramentelles. Ainsi tout instant intrinsèque normal de l'existence du Christ et tout instant intrinsèque des espèces sont *simul in tempore extrinseco specierum*, le premier sacramentellement, le second naturellement. On peut dire encore que toute modification normale du Christ a *plusieurs époques historiques*, qu'elle les a toutes *réellement*, *physiquement*, *concrètement*, mais l'une normalement, c'est-à-dire

ici *historiquement* et non sacramentellement, *les autres sacramentellement :* elle n'a pas historiquement celles des messes parce qu'elle ne s'insère pas naturellement dans la suite des événements contemporains des messes — sauf (comme au nº 2) le cas d'une messe ayant la même époque extrinsèque que la modification considérée (qui aurait alors cette époque à la fois historiquement et sacramentellement).

Ainsi les modifications normales du Christ historiquement distinctes *ne sont pas confondues historiquement*. Mais *elles sont réunies sacramentellement*. De même les modifications passées ou futures du Christ *ne deviennent pas actuelles historiquement*. Mais *elles le deviennent sacramentellement*. L'immolation historique du Christ était future relativement à l'époque de la Cène. Elle est passée relativement à celle d'une de nos messes. Mais *elle était aussi actuelle, c'est-à-dire historique à la Cène, et elle est aussi actuelle, historique dans cette messe*, parce qu'elle acquérait réellement à la Cène, comme elle acquiert réellement dans cette messe la quandocation historique des espèces. Mais si, à la Cène comme dans cette messe, elle est actuelle, historique, elle l'est sacramentellement et non historiquement, parce que, dans un cas comme dans l'autre, elle n'acquiert pas la quandocation des espèces historiquement, c'est-à-dire qu'elle ne s'insère pas naturellement dans la suite des événements contemporains de la Cène ou de cette messe.

Ainsi, en répétant encore pour l'immolation ce qui a été dit pour une modification générale, *l'immolation du Christ a plusieurs époques historiques, celle de Pilate et celles de nos messes. Elle les a toutes réellement, physiquement, concrètement. Mais elle a celle de Pilate normalement, c'est-à-dire ici historiquement, et les autres sacramentellement, par l'union de la substance du Christ aux espèces, et par concomitance avec cette substance.*

Parallèlement, *l'immolation du Christ a réellement, physiquement, concrètement plusieurs lieux distincts, le Calvaire et les autels, le Calvaire normalement, c'est-à-dire ici localement, et les autels sacramentellement, par l'union de la substance du Christ*

aux espèces, et par concomitance avec cette substance.

6. Ce parallélisme entre l'espace et le temps fera sans doute difficulté à plus d'un lecteur. La difficulté, au fond, est unique. Mais je la présenterai sous diverses formes. A chaque objection je répondrai d'abord brièvement, et j'expliquerai ensuite à la fois toutes les réponses.

Première objection. Deux instants historiques distincts de l'existence du Christ s'excluent mutuellement. Donc ils ne peuvent coexister avec un même instant des espèces.

Réponse. Ils ne peuvent coexister historiquement avec un même instant des espèces. Mais ils le peuvent sacramentellement.

Deuxième objection. Le corps du Christ ne peut être à la fois vivant et mort. Or, d'après la théorie proposée, il est à la fois vivant et mort en un même instant extrinsèque des espèces, ce qui est contradictoire.

Réponse. Au temps extrinsèque T, qui est celui marqué par une horloge historique, répondent historiquement deux temps intrinsèques dans le Christ, l'un normal t_n, l'autre sacramentel t_s. Ces deux temps intrinsèques, ayant normalement ou naturellement le même temps extrinsèque T, sont simultanés. Or t_n est le seul instant intrinsèque normal du Christ qui soit simultané à t_s, et t_n n'est pas à la fois un instant de vie et un instant de mort. Les autres instants intrinsèques normaux du Christ n'ont pas le même temps extrinsèque T, et donc ne sont pas simultanés à t_s. Dans la messe particulière hypothétique du n° 2, les derniers instants intrinsèques normaux de la vie mortelle du Christ étaient simultanés chacun à l'instant des espèces qui avait la même époque extrinsèque.

Troisième objection. Deux instants simultanés à un troisième le sont entre eux. Donc deux instants distincts t et t' de l'existence du Christ, étant simultanés à un instant quelconque s des espèces sont simultanés entre eux, ce qui est absurde.

Réponse. Comme on vient de le voir, il n'y a jamais qu'un instant de l'existence du Christ qui soit simultané à s, c'est-à-dire qui ait le même temps extrinsèque normal.

Quatrième objection. Si la substance du Christ est unie aux espèces à l'époque *t*, les accidents qui l'informent normalement à une époque différente *t'*, ne l'informant pas à l'époque *t*, ne peuvent être sacramentellement sous les espèces à l'époque *t* comme accompagnant la substance.

Réponse. C'est supposer la substance dans le temps. La substance, n'étant pas dans le temps, a, au présent de réalité intemporelle, toutes les époques de ses modifications normales, comme tous les points de son extension spatiale, autrement dit, dans le langage scientifique moderne, tous les points de son espace-temps (c'est-à-dire de son extension à la fois spatiale et temporelle) (1).

On voit que toutes ces objections proviennent de deux imaginations contraires aux hypothèses. Après avoir admis que la substance n'est pas, de soi, dans le temps, on se la représente comme y étant. Après avoir admis qu'un accident sacramentel, bien que physique et non symbolique, n'informe pas selon le mode normal, donc n'informe pas selon le mode spatial ou historique, on se *représente* les instants successifs normaux du Christ sous chaque instant des espèces comme s'ils y étaient ramassés, condensés, télescopés, *selon le mode historique*, ce qui est contradictoire, puisqu'alors ils cesseraient d'être successifs. Ils y sont, de fait, ramassés physiquement, mais *selon le mode sacramentel, leur ordre selon le mode historique étant conservé.* Et le sens est tout uniment, pour la pure raison, celui-ci : comme il est *vrai* de dire que la substance du Christ a passé, ou passera par différents états, il est aussi vrai de dire que ces états, *tels qu'ils se sont succédé ou se succéderont historiquement,* accompagnent *(concomitant)* la substance sous chaque instant des espèces.

Il n'y a pas plus *confusion des moments* normaux de la durée du Christ en un moment des espèces qu'il n'y a *confusion des points*

(1) Il n'est peut-être pas inutile pour certains lecteurs d'observer ici que l'explication proposée est complètement indépendante de la théorie moderne de la relativité. Je rappelle seulement que, dans cette théorie, la simultanéité de deux événements n'a de sens immédiat et absolu que s'ils se passent dans un même lieu.

normaux de l'étendue du Christ en un point des espèces.

Plus généralement les points de l'espace-temps du Christ sont réunis en chaque point de l'espace-temps des espèces, non selon le mode normal de l'espace-temps, mais selon le mode sacramentel, en sorte qu'ils gardent leur ordre normal dans l'espace-temps, et n'en acquièrent pas *normalement* un autre. Mais, par concomitance avec la substance, ils acquièrent *sacramentellement* l'ordre de l'espace-temps des espèces. Et si l'on veut dire que chaque point de l'espace-temps du Christ coexiste avec chaque point de l'espace-temps des espèces, il faut bien entendre que le préfixe « co » indique une simultanéité non normale mais sacramentelle.

7. Il importe maintenant de distinguer deux éléments dans la confection sacrificielle de l'Eucharistie : un élément matériel, qui est la transsubstantiation, et un élément formel, qui est le rite symbolique. La transsubstantiation est une action physique, dogmatiquement définie, dont la notion n'implique pas formellement l'idée de sacrifice. Mais le rite qui l'opère lui donne symboliquement une forme sacrificielle. Le centre de la vie du Christ est son immolation : c'est à quoi elle est ordonnée tout entière. La transsubstantiation ramasse sacramentellement mais physiquement sous les espèces *toute la réalité du Christ*, aussi bien sa réalité temporelle et spatiale que sa réalité substantielle. Mais le rite qui l'opère met l'accent sur l'immolation, c'est-à-dire signifie spécialement l'immolation et donc, dans son efficacité symbolique, *présente et offre à Dieu toute la vie du Christ comme ordonnée à cette immolation, précisément sous cette forme d'immolation.*

Cette efficacité sacrificielle, prise formellement en tant que sacrificielle, est d'ailleurs transitoire, tandis que l'élément matériel, la transsubstantiation, persiste *in facto esse*.

8. Le Christ a institué le rite à la Cène. Mais si la Cène, comme la messe, contenait et exprimait symboliquement l'immolation du Christ, et fut le premier sacrifice eucharistique, le prototype du sacrifice eucharistique, elle ne fut pas le sacrifice qui, en tant que contenu et signifié par les espèces, et formellement offert dans la

confection sacrificielle de l'Eucharistie, donne fondamentalement, proprement et immédiatement à cette confection sa valeur sacrificielle. Autrement dit, la messe reproduit la Cène comme son premier exemplaire, en même temps qu'elle la contient comme partie de la vie du Christ. Mais la messe et la Cène ne sont des sacrifices que parce qu'elles contiennent sacramentellement et expriment rituellement l'unique sacrifice du Calvaire, parce qu'*elles sont, dans un autre temps et dans un autre lieu, l'unique sacrifice du Calvaire sous un rite qui le signifie.*

« *Una enim oblatione consummavit in æternum sanctificatos* » (Hebr., x, 14).

Paris. J. DE SÉGUIER, S. I.

Un aspect de la théologie de la prière

La prière dont la théologie étudie l'œuvre sainte n'est pas un simple cri de la nature. Elle est acte de l'esprit. La demande qu'elle exprime s'éclaire de l'intelligence d'une fin. Elle interprète un désir qui, jaillissant du sentiment profond de l'indigence humaine, élève l'âme vers Dieu (1).

La prière est-elle vocale? L'influence du désir s'y révèle aussitôt. Ce n'est pas pour apprendre à Dieu nos besoins que nous les formulons. C'est pour nous en convaincre nous-mêmes et aviver, par la conscience que nous en acquérons, le désir de les voir satisfaits. « Lorsque nous disons : que votre nom soit sanctifié, écrit saint Augustin (2) à la veuve Proba, nous nous avertissons nous-mêmes, qu'il faut désirer que le nom de Dieu, toujours saint, ne cesse de l'être aux yeux des hommes ». La prière mentale n'échappe pas entièrement à cette influence du désir. Le Catéchisme du Concile de Trente (3) le laisse entendre dans une page, où il signale le degré le plus élevé de cette prière. Car ce degré, d'après son exposé, « c'est celui des âmes pieuses et justes, qui, appuyées sur le fondement inébranlable de la vraie foi, arrivent graduellement, par la pureté de conscience et par la ferveur de leurs vœux, à ce point d'élévation, où elles peuvent contempler l'infinie puissance de Dieu avec son immense bonté et sa sagesse suprême. Là, elles acquièrent l'espérance certaine d'obtenir tout ce qu'elles demanderont présentement et cette abondance incalculable de biens que Dieu a promis d'accorder à ceux qui sauront implorer son secours avec une piété sincère et confiante. C'est ainsi que,

(1) Saint Thomas, II. II, q. 83, a. 1. : « desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres ». — (2) Saint Augustin, *Ad Probam*, c. XI, n. 21. Toute cette lettre constitue un véritable petit traité de la prière. — (3) *Catéchisme du Concile de Trente*, IVe partie, chap. 38, § III.

portée en quelque sorte sur deux ailes, l'âme prend son essor vers le ciel et s'élève jusqu'à Dieu, pour le louer, le remercier tout ensemble des bienfaits si précieux qu'elle en a reçus. Ensuite, avec une piété ardente et une profonde vénération, elle lui parle en pleine confiance de tous ses besoins, comme le ferait un fils unique au plus aimé des pères. Cette manière de prier prend dans la Sainte Écriture (1) le nom d'effusion et d'épanchement ».

Ainsi la prière chrétienne demande par l'espérance et par la charité ce que croit la foi (2). Mais, en élevant ainsi l'esprit vers Dieu, il est évident que, dans la mesure où elle sera inspirée par a vertu de religion (3), elle deviendra davantage hommage d'adoration rendu au Créateur, souverain Maître des hommes et des choses, action de grâces pour ses bienfaits, louange de ses perfections infinies, et admiration aimante du Père qui est aux cieux (4).

Il suffit de s'être placé à ce point de vue religieux, qui est celui de la théologie, pour exclure déjà certaines conceptions de la prière.

Comment imaginer par exemple que celle-ci puisse être assimilée à un exercice de *magie?* La magie n'est qu'une manière banale d'entrer en relations, sans s'y croire obligé, avec des puissances supérieures, tout au plus un honneur vulgaire donné à plus grand ou plus fort que soi, pour lui arracher le secret de sa puissance. La religion, elle, est au contraire essentiellement un culte, la confession pratique d'une dépendance sans appel vis-à-vis du Maître souverain, au-dessus duquel il n'y a rien, parce qu'il est la source et le terme de tout ce qui n'est pas lui. La magie exploite, la religion adore. Aussi y a-t-il plus que des différences ; il y a opposition radicale entre les incantations qu'utilise la magie et la prière qu'inspire la religion (5).

(1) *Ps.* 61, 9. — (2) Saint Augustin, *Enchiridion*, c. vii. — (3) Saint Thomas, II. II, q. 83, a. 3; a. 17. — (4) Saint Paul, *Phil.* iv, 6. — (5) Frédéric Bouvier, s. i., *Magie*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1912, n. 2; *Religion et Magie* (*Ibid.*, 1913, n. 2). Voir aussi les *Comptes rendus de la Semaine d'ethnologie de Louvain*, 1912.

On ne saurait non plus prétendre que la prière n'est qu'exercice d'*ascèse*. Qui s'absorbe dans le travail de son perfectionnement moral, peut, comme le disciple de Pythagore, ne chercher qu'un équilibre; il reste alors enfermé en soi. Il ne s'élève point vers Dieu. Ses examens de conscience, réduits à n'être qu'introspection et recensement, peuvent avoir une vertu éducative; ils ne constituent pas l'acte propre à l'homme religieux, qu'est la prière (1).

Impossible enfin d'identifier celle-ci avec n'importe quel exercice de *pensée*. Tout acte de l'intelligence n'est pas nécessairement religieux. Dieu se montre plus honoré par les services de notre amour que par les réflexions de notre entendement. Si une âme s'élève à lui par la prière, ce sera moins par le raisonnement que par la foi.

Considère-t-on en elle-même cette religion de la prière (2), dont le Christ a, avec tant de sagesse, fixé l'ordonnance, on doit d'abord reconnaître combien multiples sont les aspects, sous lesquels elle se montre. L'étude de tous ces aspects constitue, à proprement parler, la théologie de la prière. Mais il est un aspect fondamental, qui demande une attention spéciale : c'est celui de la prière *œuvre surnaturelle*.

Si la prière, la véritable prière, méritoire pour l'homme et agréable à Dieu, est, comme nous l'enseigne la foi, une œuvre surnaturelle (3), l'acte qui l'exprime ne peut être que l'effet d'une collaboration humano-divine. Monte-t-elle vers le ciel, le Créateur et la créature ont chacun part à son élan. Elle révèle donc un intime commerce entre l'homme et Dieu. Et c'est sous cet aspect, attirant autant que mystérieux, que les pages suivantes voudraient, esquisser une théologie de la prière.

(1) Saint Jean Damascène : *De fide orthodoxa*, l. III, c. 25 : « Oratio est ascensio mentis ad Deum ». — (2) Tertullien, *De Oratione*, n. 9 : « Ab Ipso ordinata religio orationis ». — (3) Saint Thomas, II. II, q. 83, a. 15 : « Oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quae impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei. »

* * *

« Saint Jean (1), dans ses épîtres, souhaite que nous ayons société avec la Sainte Trinité. Ce mot est si doux et c'est si simple. Il suffit, saint Paul (2) le dit, il suffit de croire. Dieu est esprit, et c'est par la foi que nous nous approchons de lui... Cette essence que les bienheureux adorent, elle est dans ton âme; quand on sait cela, une intimité toute adorable s'établit; on n'est jamais plus seul ». Ces paroles d'une pieuse fille de sainte Thérèse (3) expriment des pensées que devrait se rendre familières tout croyant. L'âme juste devient le temple vivant de la Sainte Trinité, théophore, celle qui porte Dieu, selon le mot d'Ignace d'Antioche (4). Si elle prie, ce sera donc avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit (5).

Or la théologie, en s'éclairant des enseignements de l'Écriture et de la Tradition, permet à la pensée chrétienne de se faire quelque idée de cette action des trois Personnes divines dans l'âme qui prie. Elle nous apprend que le Verbe agit en elle par son magistère et sa médiation, le Saint-Esprit par sa lumière et ses motions, le Père enfin par la vertu du principe premier duquel tout découle et l'attirance de la fin dernière dans laquelle tout se consomme.

Le Verbe incarné distribua, au cours de sa vie mortelle, un divin enseignement sur la prière. De ce fait, il perpétue son influence dans les âmes. Il met à la portée de toutes un abrégé de son évangile, en leur laissant l'oraison dominicale (6). Il fixe pour les siècles à venir la hiérarchie des demandes humaines (7), et les

(1) Saint Jean, I, IV, 16. — (2) Saint Paul, *I Cor.*, III, 16. — (3) Sœur Élisabeth de la Trinité, *Souvenirs*, p. 195. — (4) Saint Ignace d'Antioche, *Ad Smyrnos*, Praeambulum. — (5) Saint Augustin, *De vera religione*, c. 39 : « Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas ». — Tertullien, *De oratione*, n. 9. « De Spiritu ipsius... animata... commendans Patri quae Filius docuit ». — (6) Tertullien, *De Oratione*, n. 1 : « breviarium totius evangelii ». — (7) Saint Augustin, *Sermo* LVI, n. 3 : « Verba quae Dominus noster

dispositions d'intention droite (1), de recueillement (2), et de simplicité (3), qui préparent l'holocauste saint des adorateurs en esprit et en vérité (4).

Cependant le Verbe n'influe pas sur la prière par la seule survivance de ses leçons. Voici qu'il agit en l'âme par la vertu instrumentale de l'humanité qu'il a assumée pour racheter le monde. Tandis que là-haut, à la droite du Père, Notre-Seigneur Jésus-Christ, intercédant pour nous, ajoute sans cesse aux balbutiements de la créature l'efficace médiation du prêtre éternel (5), il communique ici-bas à la prière humaine quelque chose de la valeur de sa propre prière. Car, de même que la tête communique la vie aux membres, et que la vigne fait passer la sève dans toutes ses branches, ainsi le Christ ne cesse de répandre sa grâce sur ceux qui lui sont unis par la charité. Et cette grâce précède, accompagne et suit toujours nos œuvres (6).

C'est qu'en effet le fidèle est incorporé au Christ (7). Devenu membre de son corps mystique, il vit de lui et en lui (8). Bien qu'encore dans la chair, il se spiritualise par la foi au Rédempteur qui l'a aimé et s'est livré pour son salut (9). Voilà pourquoi sa prière sera d'abord un acte de foi (10). C'est par la foi qu'elle s'élève vers Dieu et que, voyant dans le Christ non seulement un modèle à imiter, mais la plénitude même de la vie, elle se

Iesus Christus in oratione docuit forma est desideriorum; non tibi licet petere aliud quam quod ibi scriptum est ».

(1) Saint Matthieu, v, 5. — (2) Saint Matthieu, v, 6. « intra in cubiculum tuum et clauso ostio... ». — Voir Cassien, *Collationes*, lix, c. xxxv. — (3) Saint Matthieu, v, 7-8. Voir Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, *Sermon sur la montagne*. — (4) Saint Jean, vi, 23. — (5) Saint Paul, *Rom.*, viii, 34; *Hebr.*, vii, 25. — (6) *Catéchisme du Concile de Trente*, c. 24, § iii. *Effets et avantages de la satisfaction*. — (7) Saint Paul, *Rom.*, vii, 5 « unum corpus sumus in Christo ». — (8) *I Cor.*, vi, 15-17; xii, 19; — *Eph.*, v, 30. — (9) *Gal.*, ii, 20 : « Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus. Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo filii Dii qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me ». — (10) Concile de Trente, *sess.* vi, c. 10 : « Iustificati... in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta cooperante fide bonis operibus crescunt et magis sanctificantur. — Saint Mathieu, xxi, 21; Saint Marc, xi, 24.

transforme peu à peu en la prière du Fils bien-aimé, objet des complaisances du Père.

Aucune faculté naturelle de l'homme ne saurait réaliser pareille transformation. Mais le chrétien a reçu un don divin, celui de l'Esprit même de Jésus-Christ (1). Car son union au Verbe incarné a pour conséquence nécessaire l'infusion en lui de l'Esprit. Aussi la grande confiance, dont est animée la prière du croyant, celui-ci la puise en Dieu par le Christ. « Ce n'est pas que de nous-même nous soyons capable de quelque chose, comme si notre capacité venait de nous-même; elle vient de Dieu, qui, sans parler des autres dons, nous a aussi donné l'aptitude pour le ministère de la Nouvelle Alliance, non de la loi écrite, mais de la loi que donne le Saint-Esprit. Car la loi écrite tue, mais le Saint-Esprit donne la vie spirituelle » (2).

En même temps que le Verbe, le Saint-Esprit agit donc dans l'âme qui prie. Etant lumière, il agit par ses illuminations, qui éclairent tantôt une parole de l'évangile ou de la liturgie, tantôt une expérience de la vie personnelle (3). Étant amour, il agit aussi par ses motions intimes. C'est lui qui produit les saints désirs, d'où jaillit la prière (4), ceux-là surtout qui paraissent secrets, qui s'éveillent à la façon d'un instinct, et dont l'homme ne sait point parfois d'où ils viennent ni où ils vont. Mais « celui qui scrute le cœurs, celui-là sait ce que désire l'Esprit » (5). Car « si vous m'aimez, a promis le Christ, vous garderez mes commandements, et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet, afin qu'il soit avec vous toujours, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit, ni ne le connaît, mais vous,

(1) *Rom.*, VIII, 1-27. — (2) II *Cor.*, III, 4-7. — (3) SAINT JEAN, XIV, 26. — (4) SAINT THOMAS, II. II, q. 83, a. 5 ad 1. : « Licet homo ex se scire non possit quid orare debeat, Spiritus tamen in hoc adiuvat infirmitatem nostram, quod, inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit : Veros adoratores adorare oportet in spiritu et veritate ». — (5) SAINT PAUL, *Rom.*, VIII, 27. — SAINT THOMAS, II. II, q. 83, a. 10. ad 1 : « Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit ».

vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera en vous et qu'il sera en vous » (1).

Des désirs qu'il produit, le Saint-Esprit suggère aussi parfois l'expression en ces gémissements inénarrables dont parle l'apôtre (2). Car « nous ignorons ce qu'il faut demander, comme il faut, mais l'Esprit aide notre infirmité ». Enfin il dirige l'élan de la prière vers la Trinité mystérieuse, qui, dans l'union qu'elle consent dès ici-bas avec la créature sanctifiée, prépare la consommation du désir humain (3). Car « c'est par l'effet du Saint-Esprit qui nous a été donné, qu'est diffuse en nous la charité de Dieu » (4). Or c'est le propre de cette charité que de communiquer à l'âme, qui en est pleine, l'aspiration vers l'union divine, en même temps que la conformité avec la volonté divine et la recherche de la complaisance divine.

Si la prière exprime donc quelque amour divin, si elle est élevante et pacifiée, si elle éprouve la suavité d'une onction ou l'ardeur d'une flamme, c'est au Saint-Esprit qu'elle le doit. C'est grâce à lui qu'elle devient connaissance pénétrante et amour pur du Père et du Fils, selon le vœu de la Liturgie : *Per te sciamus da Patrem, noscamus atque Filium.* Et quand, au désert aride à travers lequel chemine trop souvent la prière des hommes, succédera l'oasis rafraîchissante des consolations célestes, les eaux vives où s'abreuvera la joie de l'âme seront celles de l'Esprit.

L'action de la troisième personne de la Sainte Trinité s'exerce dans chaque chrétien. Car « si quelqu'un n'a pas l'Esprit-Saint, celui-là n'est pas au Christ » (5). Mais l'Église, corps mystique du Christ, en subit aussi l'influence. Elle lui doit son unité profonde. « De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que, d'autre part, tous les membres du corps, malgré qu'il en ait plusieurs, forment un seul corps, de même en est-il du Christ. En effet, nous avons tous été baptisés en un unique Esprit pour faire un corps unique, Juifs ou Grecs, esclaves ou

(1) Saint Jean, xiv, 15. — (2) Saint Paul, *Rom.*, viii, 26. — (3) Saint Augustin, *De Trinitate*, xv, 28. seq. — (4) Saint Paul, *Rom.*, v, 5. — (5) *Rom.*, viii, 9.

hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un même Esprit » (1). Il était naturel que la prière liturgique exprimât cette mission du Sanctificateur des âmes et son rôle unificateur. Elle le fait en ces oraisons dont la clausule invite l'assemblée des fidèles à prier par Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui vit et règne avec le Père dans l'unité du Saint-Esprit et aussi à la messe, où elle demande que « par Jésus tout honneur et toute gloire soient rendus à Dieu le Père tout puissant dans l'unité du Saint-Esprit ».

Elle le fait avec non moins d'évidence en plusieurs de ses rites sacramentaires, comme dans le souffle qui accompagne ces mots du rituel pour le baptême : « Va-t'en esprit immonde et laisse place à l'Esprit-Saint ». De même dans la bénédiction de l'huile, au cours de laquelle l'Église chante : « Au commencement de toutes choses, Dieu, entre tous les dons de sa bonté, a fait produire à la terre les arbres et parmi eux l'olivier, qui nous donne cette onctueuse liqueur destinée au chrême sacré ». Symbolisme dont le Docteur angélique (2) souligne le sens, quand à propos du sacrement de confirmation, il écrit : « Les propriétés de l'huile, par lesquelles est représenté l'Esprit-Saint, se rencontrent en une plus large mesure dans l'huile des oliviers que dans toute autre, d'où il suit que l'olivier lui-même, par sa perpétuelle frondaison, signifie la vive effusion de la miséricorde du Saint-Esprit ».

Cependant, le Père étant le principe premier duquel tout découle, il faut bien que l'œuvre surnaturelle qu'est la prière relève de lui. Peut-il exister d'ailleurs, dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature, quelque chose dont il ne soit pas la source? (3) « Le langage chrétien, dit un disciple de saint Jean Damascène (4), rapporte le Fils et l'Esprit au Père, et ne

(1) Saint Paul, *I Cor.* xii, 12. — (2) Saint Thomas, iii, q. lxxii, a. 2, ad 3 : « unde et ipsa oliva, semper frondibus virens, virorem et misericordiam Spiritus sancti significat ». — (3) Saint Jacques, *Ep.* i, 17. : « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum ». — (4) Petau, *Theologia positiva*, l. iv, c. xv, § 14.

leur rapporte point le Père. Ainsi on dit : le Fils de Dieu, la Sagesse de Dieu, le Verbe de Dieu, la Toute-Puissance de Dieu, la Droite de Dieu. On les rapporte donc au Père, et on ne leur rapporte pas le Père ». Saint Jean rappelle la même doctrine en plus d'une des visions symboliques de son Apocalypse (1). Quand il parle, par exemple, du trône de Dieu et de l'agneau, il signifie que ce trône n'appartient pas à titre identique au Père et au Fils. Car, encore que la Divinité soit en plénitude en l'un et en l'autre, celui-ci la reçoit, celui-là la possède (2).

Du Père, par conséquent, dérivera par le Fils et par le Saint-Esprit en la créature que nous sommes, la grâce, qui fera de notre prière une élévation d'âme vers Dieu (3). Et voici qu'en l'élevant de la sorte, le Père n'agit pas seulement sur la prière comme cause efficiente, mais encore comme fin. Car il est la fin dernière vers laquelle tout tend pour trouver en Lui la consommation de l'unité.

« Qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient consommés dans l'unité » (4). Tel avait été le suprême souhait de Jésus. Tel est le terme de l'action du Saint-Esprit dans les âmes régénérées par les mérites de Jésus. Leur béatitude consistera à être unies au Père de manière à ne plus faire qu'un esprit avec lui (5). Dès lors, la prière se simplifiera en Dieu. La foi dont elle est l'expression, se fera plus pure. Elle laissera entrevoir à l'âme que Dieu dépasse toute compréhension et toute image (6). Elle lui fera parfois goûter l'ineffable bonheur de demeurer en présence de ce Dieu qu'elle adore, en un sentiment de profond anéantissement. L'amour aussi se transforme. « Alors, dit saint Bernard (7), l'âme adhère au Verbe, elle vit du Verbe, elle est gouvernée par le Verbe, fécondée

(1) Saint Jean, *Apoc.*, xxii, 1. — (2) Saint Paul, *Eph.*, iii, 15. — (3) Tertullien, *De Oratione*, n. 9. — (4) Saint Jean, xvii, 22. — (5) Saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. viii, c. xxiv. — (6) Saint Jean de la Croix, *La vive flamme d'amour*, 3e strophe, p. 219 (édit. Hoornaert, 1923). — (7) Saint Bernard, *In Cant. sermo* lxxxv, n. 12-13 ; *Sermo* lxxxvi, n. 3.

par le Verbe... elle est enlevée, elle est ravie elle-même, elle jouit du Verbe divin... Dans sa prière, elle ne demande que le Verbe, parce que, dans le Verbe, tout ce qu'il est utile à l'homme de recevoir, tout ce qu'il lui convient de posséder, le Verbe le possède ».

Il est plus que jamais opportun, croyons-nous, de mettre en évidence cet aspect de la théologie de la prière. Car, ainsi que l'écrivait le Cardinal Mercier, « le péril aujourd'hui n'est pas dans l'oubli de l'unité de l'Être divin, mais dans celui de la vie trinitaire. Le péril pour nous est de nous laisser enchaîner par une théodicée naturaliste et de nous représenter Dieu à la façon d'un axiome géométrique rigide, tel que l'imaginait Spinoza. Non, notre Dieu véritable est vivant, nous croyons *uni Deo vivo et vero*. Dieu est source éternellement jaillissante de vie, de vie-lumière, et de vie-flamme, de vérité et de charité. *In ipso vita erat*. La communicabilité de cette vie, principe substantiel, est ce qu'il y a de plus profond dans l'objet de nos croyances, elle est la quintessence du mystère révélé ». Et l'éminent Cardinal de Malines concluait par ces fortes paroles : « Arrière donc la froideur stérile du déisme rationaliste. C'est le dogme qu'il faut aimer, c'est le dogme qu'il faut scruter, c'est le dogme qu'il faut prêcher » (1). Ajoutons que c'est sur le dogme de la vitalité interne de l'Être divin, que devra par conséquent s'édifier toute théologie de la prière, s'il est vrai, comme l'a rappelé Léon XIII (2), que « les anges du ciel et les hommes sur la terre furent créés pour connaître et contempler un jour la Trinité sainte, et que pour en révéler le mystère, au milieu de nous, Dieu lui-même est descendu ».

* * *

Considérée sous cet aspect, la théologie de la prière, n'est pas seulement spéculative, mais pratique. Elle fournit à l'âme chrétienne des directives qu'éclaire la doctrine. Comme l'Église,

(1) Cardinal Mercier, *La Vie intérieure*, p. 352. — (2) Léon XIII, *Encyclique Divinum illud*, 1897 : « Mysterium unum omnium maximum... cuius cognoscendi

en la doxologie si fréquemment réitérée du *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*, elle inspire une piété trinitaire. Elle invite à prier *dans* l'Esprit-Saint, *au nom* de Jésus, *le* Père.

Or prier dans l'Esprit-Saint sera d'abord se laisser sans relâche renouveler par lui, en sorte que jamais ne faiblisse le désir, sous l'influence duquel monte la prière. Malheur donc à l'homme qui éteint en son âme les premières étincelles qu'y allume l'Esprit! (1) Heureux au contraire celui qui les entretient ou les avive! Les maîtres de la vie spirituelle le savent bien, eux qui recommandent avec tant d'insistance la pratique des oraisons jaculatoires et celle de ces silences recueillis, qui permettent au cœur humain, sollicité par tant de tracas, de se rendre par moments plus attentif à l'action de Dieu. Prier dans l'Esprit-Saint consistera aussi à correspondre à cette action divine par un acquiescement entier et un abandon total de soi-même à Dieu. Car, dit Bossuet « si le Saint-Esprit agit en nous, s'il nous excite à de saints gémissements, il faut agir avec lui, gémir avec lui et s'exciter soi-même à faire de pieux efforts pour enfanter de l'Esprit de salut et d'adoption » (2).

Mais cette prière dans l'Esprit aura d'autant plus d'efficace qu'elle sera mieux faite *au nom* de Jésus. Car « en vérité, je vous le dis, si vous demandez quelque chose à mon Père, en mon nom, il vous le donnera. Jusqu'ici vous n'avez rien demandé en mon nom, demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit parfaite » (3). Celui qui parlait ainsi à ses apôtres leur avait dit déjà : « Tout ce que vous demanderez à mon Père, en mon nom, je le ferai » (4). Il s'agira donc, en priant, de s'appuyer sur les mérites du Divin Médiateur, de se revêtir des sentiments qu'il a eus, de devenir à son exemple doux et humble de cœur. Il s'agira par conséquent de s'unir à son corps mystique et de confondre notre voix avec la

contemplandique causa in coelo angeli, in terris homines procreati sunt, quod, ut manifestius doceret, ad homines Deus ipse descendit ».

(1) Saint Paul, *I Thess.* v, 19. — (2) Bossuet, *États d'oraison*, l. iii. — (3) Saint Jean, xvi, 23. — (4) Saint Jean, xiv, 24.

sienne. C'est elle qui chante et gémit, tressaille et soupire, jusque dans les mots que balbutient nos lèvres humaines. Car lorsque le Christ parle, c'est nous qui parlons, et, lorsque nous parlons, c'est le Christ qui parle. « *Vox ipsius etiam nostra est, vox nostra etiam ipsius est* » (1).

Alors avec la sainte audace, qu'autorise notre union au Verbe incarné, la prière montera jusqu'au Père (2). Non certes que nous pensions ne pas invoquer également le Fils et le Saint-Esprit, ou les amis de Dieu que sont les saints, spécialement la Vierge sa mère et la nôtre, voire les êtres impersonnels que nous personnifions, comme représentant Dieu, telles les plaies de Jésus ou sa croix : *O Crux ave, spes unica, piis adauge gratiam reisque dele crimina.* Mais en nous adressant au Père nous professons n'adorer que Dieu, le Dieu unique, puisque nous invoquons le Fils et le Saint-Esprit en leur principe.

Elle montera donc vers le Père, soutenue par l'Esprit et éclairée par le Verbe, la prière filiale des hommes rachetés. Car « tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu, car vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption, dans lequel nous crions Abba, père. Cet esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ » (3).

Dès lors, la prière entre pour ainsi dire dans la circulation de la vie divine. Et la Sainte Trinité, de qui elle tint la grâce d'être une ascension, la dispose à devenir une béatitude.

Albert VALENSIN, S. I.
Professeur à la Faculté de théologie, Lyon.

(1) SAINT AUGUSTIN, *In Psalmum* 61, n. 1. — (2) TERTULLIEN, *De Oratione*, n. 9. « De Spiritu ipsius iam tunc cum ex ore divino ferretur, animata suo privilegio ascendit in coelum commendans Patri quae Filius docuit ». — (3) SAINT PAUL, *Rom.*, VIII, 14-17.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

RÈGLEMENT DE LA « QUESTION ROMAINE » ET CONCORDAT AVEC L'ITALIE

Le règlement de la « Question romaine » a eu un retentissement profond dans toutes les âmes catholiques du monde entier. La *Nouvelle Revue Théologique* consacrera des articles spéciaux à cet événement mémorable entre tous ainsi qu'au Concordat avec l'Italie, lorsque les documents officiels auront été ratifiés et publiés. Pour le moment nous signalerons ici, par ordre de date, les faits essentiels, ainsi que les discours du Souverain Pontife qui donnent l'interprétation officielle de la grande œuvre réalisée.

7 février 1929. Annonce officielle de l'accord conclu.

Les membres du corps diplomatique, accrédités auprès du Saint-Siège, convoqués à 10 h. 30 par S. E. le Cardinal P. Gasparri, ont reçu la nouvelle officielle de l'accord intervenu entre le Saint-Siège et l'Italie pour le règlement de la question romaine et du Concordat fixant la situation juridique de l'Église en Italie.

11 février 1929. Signature du traité de Latran et du Concordat.

« Aujourd'hui, à midi, dans la salle des Papes du Palais apostolique de Latran, ont été signés un traité entre le Saint-Siège et l'Italie, réglant la « Question romaine », et un Concordat fixant les conditions de l'Église et de l'État en Italie ; avec le traité a été signée aussi une convention financière annexe.

Les plénipotentiaires étaient : S. Ém. le card. Pierre Gasparri, secrétaire d'État de Sa Sainteté, et S. Exc. le chevalier Benito Mussolini, premier ministre et chef du Gouvernement d'Italie.

Assistaient à la signature de l'acte solennel : Mgr Francesco Borgongini Duca, secrétaire de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, Mgr Pizzardo, substitut à la Secrétairerie d'État, et le professeur avocat Francesco Pacelli, jurisconsulte du Saint-Siège ; pour l'Italie étaient présents : S. Exc. M. Alfred Rocco,

ministre, garde des Sceaux, M. Dino Grandi, sous-secrétaire du ministère des Affaires étrangères, et M. Francesco Giunta, sous-secrétaire de la présidence du Conseil (*Osservatore Romano*, 12 Février 1929, texte italien sous la rubrique officielle *Nostre informazioni*).

11 février 1929. Discours du Souverain Pontife aux curés de Rome et aux prédicateurs de carême. (Extraits).(*A. A. S.*, XXI, 1929, p. 103-110) (1).

Le Saint-Père, après avoir fait à ses auditeurs diverses recommandations relatives à la prédication du carême, aborde la question du Traité et du Concordat :

« Aujourd'hui précisément, bien plus, à cette heure même, et peut-être juste en cet instant, là-bas, dans Notre palais de Latran (Nous allions dire, parlant à des curés, dans Notre maison paroissiale), sont signés un traité et un Concordat, d'un côté par l'Eminentissime Secrétaire d'Etat, Notre plénipotentiaire, et de l'autre par le chevalier Mussolini, plénipotentiaire de Sa Majesté le roi d'Italie.

Un traité, dont le but est de reconnaître, et, pour autant que *hominibus licet*, d'assurer au Saint-Siège une véritable, propre et réelle souveraineté territoriale — attendu qu'on ne connaît pas, au moins jusqu'à ce jour, d'autre forme de souveraineté véritable et propre, sinon précisément la souveraineté temporelle — laquelle est évidemment nécessaire et due à celui qui, de par son mandat et la représentation divine dont il est investi, ne peut être sujet d'aucune souveraineté terrestre.

Un Concordat ensuite, que Nous avons voulu, dès le début, indissolublement uni au traité, pour régler comme il convient les conditions religieuses en Italie, si longtemps éprouvées, abaissées, bouleversées, dévastées par toute une suite de Gouvernements sectaires ou soumis et inféodés aux ennemis de l'Église, même lorsque personnellement ils n'étaient peut-être pas ses ennemis. »

(1) Nous empruntons en grande partie la traduction française de ce document et du suivant à la *Documentation catholique*, n° 462, 23 février 1929. On trouvera dans ce numéro de la *Documentation catholique* le texte français presque intégral des deux discours, ainsi que d'autres textes et exposés très intéressants sur la question romaine et le Concordat.

Le pape dit ensuite qu'il n'a pas l'intention de donner en ce discours des détails sur les accords signés par les plénipotentiaires ; ces accords, en effet, ne seront parfaits et terminés que lorsqu'ils auront reçu en outre les signatures souveraines. Mais il désire profiter de cette occasion pour prémunir les fidèles contre certains *doutes* et *critiques* déjà formulés et qui pourraient s'accentuer encore.

Tout d'abord, il tient à revendiquer pour lui-même la pleine responsabilité des actes accomplis : « En effet, principalement, pour ne pas dire uniquement et totalement, c'est Nous qui portons la responsabilité, responsabilité lourde et formidable en vérité, de tout ce qui est arrivé et pourra arriver à l'avenir ».

Il souligne nettement la longue préparation, la minutieuse étude des accords conclus : « Nous pouvons dire qu'il n'y a pas une ligne, pas une expression des accords en question qui n'aient été, au moins pendant une trentaine de mois, l'objet particulier de Nos études, de Nos méditations et plus encore de Nos prières, prières également demandées à un très grand nombre d'âmes saintes et plus aimées de Dieu ».

Le Saint-Père passe alors en revue d'abord les *doutes* formulés par certains, soit sur la question des garanties du traité, soit sur les incertitudes de l'avenir, ensuite les *critiques* suggérant, les unes que le pape a demandé trop peu, les autres qu'il a demandé trop. Nous transcrivons intégralement ce passage à cause de son importance.

Solution des doutes : La question des garanties (1).

« Venons-en maintenant aux doutes. Lorsque, par l'intermédiaire de Notre Cardinal Secrétaire d'Etat, Nous convoquâmes le corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège, afin de communiquer par son organe aux Puissances l'état des négociations et leur prochaine conclusion, on se demanda aussitôt si le Saint-Siège n'entendait pas par là demander une permission, un consentement ou peut-être se procurer les garanties des Puissances en faveur du nouvel arrangement. En fait, c'était pour Nous un devoir élémentaire de faire part, avant qu'elles ne prissent fin, de la marche des négociations aux personnages qui non seulement Nous accordent et Nous manifestent

(1) Les titres sont de la Rédaction de la *N. R. Th.*

les bons offices de leur amabilité, mais encore représentent l'amitié et les dispositions bienveillantes des nombreuses Puissances accréditées près le Saint-Siège.

Mais après cela, évidemment, il ne pouvait être question ni de permission, ni de consentement, ni de demandes de garanties.

Tous, et dans toutes les parties du monde, se faisant l'écho de la vaste rumeur provoquée par le présent événement, avaient déjà dit et répété qu'au fond, arbitre des affaires du Saint-Siège et de l'Église, le Pape seul était qualifié pour agir ainsi, et qu'il n'a par conséquent besoin ni d'approbation, ni de consentement, ni de garanties. Il Nous faut dire à Notre tour que ceci est très vrai, pour si précieuses et si chères que Nous soient la faveur et l'amitié de tous les États et de tous les Gouvernements.

Et puis, en ce qui concerne les garanties, où pourrions-nous les trouver, sinon dans la conscience de Nos justes raisons, sinon dans la conscience et dans le sens de la justice du peuple italien, sinon et plus encore dans la divine Providence, dans cette indéfectible assistance divine promise à l'Église et que l'on voit agissant d'une façon toute particulière en faveur du représentant et Vicaire de Dieu sur la terre?

Quelles garanties peut-on, par ailleurs, espérer, même pour un pouvoir temporel aussi vaste que celui qui figurait jadis dans la géographie politique d'Europe? On a vu à son sujet ce que firent, ou plutôt ne firent pas, ne voulurent ou plutôt ne purent pas faire les Puissances, pour en empêcher la chute. Sans doute ne purent-elles faire autrement. Mais si telle est — et c'est bien ainsi — la condition et l'histoire perpétuelle des choses humaines, comment pourrons-Nous chercher des défenseurs assurés contre les dangers de l'avenir? Dangers qui, dans le cas présent, ne peuvent être qu'hypothétiques et ne furent jamais si improbables. »

Solution des doutes : Les incertitudes de l'avenir.

« Autre question : Que sera demain? Cette interrogation Nous laisse encore plus tranquille, car Nous ne pouvons que répondre simplement : Nous ignorons! L'avenir est dans les mains de Dieu, par conséquent en bonnes mains. Quoiqu'il nous arrive dans l'avenir, ce sera toujours par la disposition et la permission de la divine Provi-

dence ; en attendant, Nous disons et proclamons que, quelles que soient les indications de la divine Providence, ordre ou permission, Nous les suivrons toujours fidèlement et quelle que soit la direction donnée. »

Réponses aux critiques.

« Les critiques seront plus nombreuses encore ; mais on peut facilement les diviser en deux grandes catégories. Les uns Nous disent que Nous avons demandé trop, les autres trop peu, et cela se produira d'autant plus que l'on distinguera les camps d'après lesquels Nous aurions trop ou trop peu demandé. »

Réponse aux critiques portant sur l'exiguité du territoire.

« D'aucuns trouveront peut-être trop petit le territoire temporel. Nous pouvons répondre, sans entrer dans des détails et des précisions intempestives, que c'est vraiment peu, très peu ; c'est délibérément que Nous avons demandé le moins possible en cette matière, après avoir bien réfléchi, médité et prié. Et cela pour plusieurs motifs qui Nous semblent bons et sérieux.

Avant tout Nous avons voulu montrer que Nous étions toujours le père qui traite avec ses enfants ; c'est dire Notre intention de ne pas rendre les choses plus compliquées, plus difficiles, mais plus simples et plus faciles.

En outre, Nous voulions calmer et faire disparaître toutes les alarmes ; Nous voulions rendre tout à fait injustes, absolument injustifiées toutes les récriminations élevées ou à élever au nom d'une... Nous allions dire superstition d'intégrité territoriale du pays. Il Nous a semblé suivre ainsi une idée salutaire et bienfaisante pour tous, pour le présent et pour l'avenir, en créant une plus grande stabilité des choses, première et indispensable condition pour une paix stable et pour toute prospérité.

En troisième lieu, Nous avons voulu démontrer d'une façon péremptoire qu'aucune cupidité terrestre ne pousse le Vicaire de Jésus-Christ, mais seulement la conscience de ce qu'il n'est pas possible de ne pas demander ; car une souveraineté territoriale quelconque est la condition reconnue universellement indispensable à toute vraie souveraineté juridictionnelle.

Donc un minimum de territoire qui suffise pour l'exercice de la souveraineté ; ce qu'il faut de territoire sans lequel elle ne pourrait subsister, parce qu'elle ne saurait sur quoi s'appuyer. Il Nous semble, en somme, voir les choses au point où elles se réalisaient en la personne de saint François : il avait juste assez de corps pour retenir l'âme unie à lui. Ainsi pour d'autres saints : le corps réduit au strict nécessaire pour servir à l'âme, pour continuer la vie humaine et avec la vie l'action bienfaisante. Il sera clair pour tous, Nous l'espérons, que le Souverain Pontife n'a précisément, en fait de territoire matériel, que ce qui lui est indispensable pour l'exercice d'un pouvoir spirituel confié à des hommes au profit d'hommes ; Nous n'hésitons pas à dire que Nous Nous complaisons dans cet état de choses ; Nous Nous plaisons à voir le domaine matériel réduit à des limites si restreintes qu'on peut le dire et qu'on doit le considérer lui aussi comme spiritualisé par l'immense, sublime et vraiment divine spiritualité qu'il est destiné à soutenir et à servir.

Nous avons aussi, il est vrai, le droit de dire que ce territoire que Nous Nous sommes réservé et qui Nous a été reconnu, bien que matériellement petit, est grand, et même le plus grand du monde, de quelque autre point de vue qu'on le considère.

Qnand un territoire peut se vanter de posséder la colonnade du Bernin, la coupole de Michel-Ange, les trésors de science et d'art contenus dans les archives, bibliothèques, musées et galeries du Vatican, quand un territoire couvre et garde le tombeau du Prince des Apôtres, on a bien le droit d'affirmer qu'il n'y a pas au monde un territoire plus grand et plus précieux. Ainsi l'on a assez d'arguments pour répondre victorieusement et tranquillement à ceux qui objectent que Nous avons demandé trop peu. D'autre part, on ne réfléchit peut-être pas assez à ce qu'il y a d'incommode et de dangereux — Nous parlons pour aujourd'hui — à joindre au gouvernement universel de l'Église l'administration civile d'une population si peu nombreuse soit-elle.

La petitesse du territoire Nous garantit contre tout inconvénient et danger de ce genre. Il y a maintenant soixante ans que le Vatican se gouverne lui-même sans complications particulières. »

Réponse aux critiques portant sur l'indemnité financière.

« D'autres diront au contraire — bien plus, ils ont même dit et noté — que Nous avons demandé trop dans un autre domaine ; on comprend qu'ils visent le domaine financier. Il serait peut-être mieux de parler de domaine économique, car il n'est pas question ici de grandes finances d'État, mais plutôt de modeste économie domestique.

A ceux-là Nous voudrions répondre par une première remarque : si l'on comptait en capital tout ce qui a été enlevé à l'Église en Italie, en remontant jusqu'au patrimoine de saint Pierre, quelle somme immense, écrasante, quelle somme formidable on obtiendrait ! Le Souverain Pontife pourrait-il laisser ignorer tout cela au monde catholique ? N'a-t-il pas le devoir formel de pourvoir, pour le présent et pour l'avenir, à tous les besoins qu'on lui découvre de toutes les parties du monde et qui, bien que spirituels, ne peuvent être soulagés autrement que par des moyens matériels, car ce sont des besoins d'hommes et de choses humaines ?

Ces critiques oublient une autre considération : le Saint-Siège a également le droit de pourvoir à sa propre indépendance économique, sans laquelle il ne serait pourvu ni à sa dignité, ni à sa liberté effective. Nous avons une confiance illimitée dans la charité des fidèles, dans cette œuvre merveilleuse de la Providence divine qui en est l'expression pratique, le Denier de Saint-Pierre : la main même de Dieu que Nous voyons opérer de vrais miracles depuis sept ans. Mais la divine Providence ne Nous dispense pas de la vertu de prudence ni des moyens humains qui sont en Notre pouvoir.

Enfin trop facilement on oublie que, quelle que soit l'indemnité donnée au Saint-Siège, elle ne suffira évidemment jamais qu'à pourvoir, pour une faible part, à des besoins aussi vastes que le monde entier ; comme l'Église catholique s'étend elle-même au monde entier, ses besoins iront toujours grandissants, comme se développeront d'une façon gigantesque les œuvres missionnaires qui atteignent les pays les plus lointains ; sans parler de ce que, même dans les pays civilisés, en Europe, en Italie, — ici spécialement, après les spoliations souffertes — incroyablement nombreux et non moins incroyablement graves, capables bien souvent d'arracher des larmes, sont les besoins des personnes, des œuvres et des institutions ecclésias-

tiques même les plus vitales. Toutes, Nous le savons, implorent l'aide du Saint-Siège, du Père de tous les fidèles. »

Conclusion.

« Mais revenons aux événements de ce jour et tirons-en une conclusion, aussi juste que consolante. Cette conclusion, la voici : en vérité, les voies de Dieu sont hautes, nombreuses, imprévues ; quoi qu'il arrive et de quelque manière que cela arrive, Nous chercherons à en assurer le succès. Nous sommes dans la main de Dieu ; les grandes choses n'obéissent ni à notre esprit ni à notre main ; toujours et dans tout événement, sachant que le Seigneur sait tirer son avantage de tout et de tous et fait tout concourir à l'obtention des fins bienfaisantes de Sa très sainte volonté, il ne Nous reste plus qu'à répéter : *Fiat voluntas tua !* »

13 février 1929. Discours du Souverain Pontife aux professeurs et aux élèves de l'Université catholique de Milan. (Extraits) (*A. A. S.*, XXI, 1929, p. 110-114.)

Si le discours précédent avait comme sujet principal le traité de Latran lui-même, celui-ci est consacré presque exclusivement au Concordat avec l'Italie. On peut, croyons-nous, le résumer en trois points : 1°) Pourquoi le pape a voulu que le Concordat fut une condition *sine qua non* du Traité. 2°) Difficultés de l'élaboration du Concordat ; les nobles concours rencontrés par le pape dans l'autre partie contractante. 3°) Importance et haute valeur du Concordat. — Nous donnerons de ce discours les passages les plus importants.

1. Pourquoi le pape a voulu que le Concordat fût une condition sine qua non du Traité.

« Le traité conclu entre le Saint-Siège et l'Italie n'a pas besoin d'autres explications ou justifications extrinsèques, il s'explique et se justifie par lui-même, de façon claire et définitive. Mais il a aussi une justification non moins claire et définitive, et c'est le Concordat.

C'est le Concordat qui non seulement explique et justifie mieux le traité, mais qui en est la recommandation, en tant que condition d'existence et de durée.

C'est précisément parce que le Concordat devait avoir cette fonction que, dès le commencement, Nous avons voulu qu'il

fût une condition *sine qua non* du traité, désir pour la réalisation duquel, il faut le dire tout de suite, Nous avons été noblement et abondamment secondé par l'autre partie.

Si le traité n'avait pas d'autre but que celui de régler, dans les limites les plus absolument indispensables et suffisantes, la condition juridique essentielle du Saint-Siège et du Pontife romain, c'est-à-dire de celui qui, par la divine responsabilité dont il est investi, quel que soit le nom qu'il porte et quelle que soit l'époque où il vit, ne peut être soumis à aucune sujétion, ce but aurait été atteint dès qu'auraient été obtenues les indispensables conditions de la vraie souveraineté, laquelle, du moins dans les conditions actuelles de l'histoire, n'est reconnue que moyennant une certaine étendue de territoire.

Mais qu'aurait pu être un pareil traité dans un pays, dans une contrée réduite à l'état où avait été réduite l'Italie par tant d'années d'exactions, de spoliations, de destructions de tout genre, accomplies par des Gouvernements ennemis ou amis des ennemis, sciemment ou non? Le problème commençait évidemment là à se compliquer. Et déjà cela s'était constaté lorsqu'on avait fait une tentative pour réordonner la législation ecclésiastique, tentative qui, nécessairement, n'aurait pu aboutir qu'à une simple mesure unilatérale, en une matière sur laquelle nul ne peut légiférer sans que des accords et une entente ne soient préalablement pris avec l'autorité ecclésiastique.

Donc, les conditions de la religion en Italie ne pouvaient être réglées sans un accord préalable entre les deux pouvoirs, accord préalable auquel s'opposait en fait la situation de l'Église en Italie.

En conséquence, pour avoir le Concordat, il fallait remédier à la situation, et en même temps, pour remédier à cette même situation, il fallait le Concordat. »

2. *Difficultés de l'élaboration du Concordat : les nobles concours rencontrés par le pape dans l'autre partie contractante.*

Le Saint-Père expose quel travail immense fut nécessaire : il fallait « reviser, remanier et, jusqu'aux limites du possible, réordonner et régler tout cet immense fatras de lois, toutes contraires, directement ou indirectement, aux droits et aux prérogatives de l'Église, des personnes et des choses de l'Église ». Il se félicite d'avoir été noblement secondé par l'autre partie, en rencontrant un homme

qui n'avait pas les préoccupations des hommes de l'école libérale. Tout cela a permis le résultat obtenu : « C'est avec la grâce de Dieu, avec beaucoup de patience, avec beaucoup de travail, grâce à la rencontre de nombreux et nobles concours, que nous avons réussi *tamquam per medium profundum eundo* à conclure un Concordat qui, s'il n'est pas le meilleur de ceux qui peuvent exister, se range certainement parmi les meilleurs conclus jusqu'à présent. C'est donc avec une profonde satisfaction que nous croyons avoir, grâce à lui, redonné Dieu à l'Italie et l'Italie à Dieu. »

3. *Importance et haute valeur du Concordat.*

Alors le Saint-Père fait remarquer que ses auditeurs devaient parfaitement se rendre compte « combien grand, grave, solennel, plein de formidables responsabilités était le problème de la situation politique et internationale de la souveraineté pontificale. Mais, dans le Concordat, il y a quelque chose de non moins grand et de non moins digne de tous les efforts.

« Lorsqu'on reconnaît à l'Église la personnalité juridique avec tous ses droits, lorsque le sacrement du mariage prend sa place dans la législation et dans la vie civique, lorsqu'aux familles religieuses est reconnue la personnalité juridique, lorsqu'on rend à l'enseignement religieux — et à ce sujet le pape signale la reconnaissance de l'Université catholique de Milan — la mission et l'honneur qui lui sont dus; lorsque, par ailleurs, on concède à l'Action catholique sa place légitime, en vérité il est facile de comprendre que l'on puisse et que l'on doive remercier de tout cœur le Seigneur.

« Et tout cela dans la suite pourra être bien mieux apprécié quand seront publiés les textes du traité et du Concordat. »

Constitution apostolique *Divini cultus* sur la liturgie, le chant grégorien et la musique sacrée (20 déc. 1928. — *A. A. S.*, XXI, 1929, p. 33-41). — *Constitutio Apostolica de liturgia deque cantu gregoriano et musica sacra cotidie magis provehendis.*

Divini cultus sanctitatem tuendi cum Ecclesia a Conditore Christo munus acceperit, eiusdem est profecto, salva quidem Sacrificii et sacramentorum substantia, ea praecipere — caerimonias nempe, ritus, formulas, preces, cantum — quibus ministerium illud augustum

et publicum optime regatur, cuius peculiare nomen est *Liturgia*, quasi actio sacra praecellenter. Atque res utique sacra est liturgia ; per eam enim ad Deum evehimur ipsique coniungimur, fidem nostram testamur nosque gravissimo ei obligamur officio ob accepta beneficia et auxilia, quibus perpetuo indigemus. Hinc intima quaedam necessitudo inter dogma et liturgiam sacram, itemque inter cultum christianum et populi sanctificationem. Quapropter Caelestinus I fidei canonem expressum esse censebat in venerandis liturgiae formulis ; ait enim : « *legem credendi lex statuat supplicandi. Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente postulant et precantur* ». (1).

Quae communes supplicationes primum *opus Dei*, deinde *officium divinum* appellatae, quasi debitum cotidie Deo solvendum, noctu dieque olim fiebant, magna quidem christianorum frequentia. Ac mirum quantum iam inde ab ipsa antiquitate temporum ingenuae illae cantilenae, quae sacras preces actionemque liturgicam exornabant, ad fovendam in populo pietatem contulerunt. Namque in veteribus praesertim basilicis, ubi episcopus, clerus populusque divinas laudes alterne concinebant, non parum liturgici cantus eo valuere ut plurimi ex barbaris ad christianum civilemque cultum, historia teste, adducerentur. In templis catholicae rei oppugnatores altius sanctorum communionis dogma didicerunt ; quamobrem Valens imperator, arianus, prae divini mysterii maiestate, a S. Basilio peracti, stupore quodam insolito correptus, animo deficiebat ; ac Mediolani S. Ambrosius ab haereticis arguebatur se turbas liturgicis cantibus fascinare, quibus quidem perculsus Augustinus consilium cepit Christi fidem amplectendi. In ecclesiis deinde, ubi ex tota fere civitate chorus ingens fiebat, opifices, aedium fabri, pictores, sculptores, litterarum ipsi studiosi, per liturgiam ea theologicarum rerum cognitione imbuebantur, quae hodie ex illius aetatis mediae monumentis tantopere elucet.

Ex his intelligitur cur Romani Pontifices tantam adhibuerint sollicitudinem in liturgia tutanda et custodienda ; et quemadmodum tam multa erat eis cura in dogmate aptis verbis exprimendo, ita liturgiae

(1) *Epist. ad episcopos Galliarum*, *Patrol. Lat.*, L., 535.

sacrae leges ordinare, tueri et ab omni adulteratione praeservare studuerint. Itemque patet cur Sancti Patres liturgiam sacram (seu *supplicandi legem*) verbis scriptisque commentati sint; et Tridentinum Concilium voluerit eam esse christiano populo exponendam et explicandam.

Quod vero ad nostra haec tempora attinet, Pius X, abhinc annos xxv, in praescriptionibus illis *Motu Proprio* promulgandis, quae ad cantum gregorianum et musicam sacram pertinent, hoc in primis sibi proposuit ut scilicet christianum spiritum in populis excitaret et aleret, ea sapienter removendo quae templi sanctitudinem maiestatemque dedecerent. Etenim ob eam causam ad aedes sacras fideles conveniunt ut pietatem inde, tamquam ex praecipuo fonte, hauriant, veneranda Ecclesiae mysteria ac publicas sollemnesque preces actuose participando. Permagni igitur interest quidquid est liturgiae ornamentum normis quibusdam praeceptisque Ecclesiae contineri, ut artes reapse, velut par est, quasi ancillae nobilissimae divino cultui inserviant; quod quidem nedum in detrimentum, in maiorem potius dignitatem splendoremque ipsarum artium quae in sacris locis adhibentur certe cedet. Idque mirum sane in modum in musica sacra effectum est: ubicumque enim praescriptiones illae diligenter sunt in usum deductae, ibidem cum lectissimae artis venustates reviviscere, tum religiosi spiritus late florere coeperunt ; propterea quod populus christianus, liturgico sensu altius imbutus, et eucharisticum ritum et psalmodiam sacram et supplicationes publicas participare impensius consuevit. Quod Nos quidem ipsi tum iucunde experti sumus, cum, primo Pontificatus Nostri anno, ingens clericorum chorus ex omni natione liturgiam sollemnem, quam in Vaticana Basilica celebravimus, gregoriano cantu nobilitavit.

Iam vero dolendum hic est quibusdam in locis eas leges sapientissimas plene non fuisse in usum deductas ; ideoque optatos fructus inde perceptos non esse. Namque probe novimus vel dictitasse aliquos se eis legibus non teneri quae tam sollemniter edictae fuerant; vel nonnullos, primum quidem iisdem paruisse, sed pedetentim ei musicae generi indulsisse quod est omnino a templis arcendum; vel denique alicubi, cum praesertim saecularia sollemnia in memoriam celebrarentur musicorum illustrium, causam inde quaesitam esse quaedam opera in templo exsequendi quae, quamvis praeclara, cum sacri loci

et liturgiae sanctitati non congruerent, in ecclesiis nequaquam erant adhibenda.

At tamen, qoo clerus populusque eis legibus et praescriptionibus, quae sancte, inviolateque in Ecclesia universa servandae sunt, religiosus pareat, nonnulla heic adiicere placet, quae nempe hoc xxv annorum spatio experiendo didicimus. Idque eo libentius Nos facimus quod hoc anno non solum musicae sacrae restaurationis, quam diximus, recordatio, sed etiam memoria monachi illius Guidonis Arretini celebrata est; qui, cum circiter abhinc annos nongentos, Romani Pontificis iussu, in Urbem venisset, ingeniosum illud suum inventum protulit, quo liturgici cantus, iam inde ab antiquitate traditi, et facilius evulgarentur, et, ad Ecclesiae artisque ipsius utilitatem ac decus, integre servarentur in posterum. In Lateranis aedibus, ubi antea S. Gregorius Magnus, monodiae sacrae thesauro — hereditate quidem monumentoque Patrum — collecto, digesto et aucto, *Scholam* illam percelebrem, ad veram liturgicorum cantuum interpretationem perpetuandam, tam sapienter constituerat, Guido monachus experimentum egit mirifici sui inventi, coram romano clero ipsoque Pontifice Maximo; qui, rem eximie probando meritaque laude prosequendo, hoc effecit ut eadem innovatio longe lateque paulatim propagaretur, atque omne musicae artis genus magnum inde caperet incrementum.

Omnibus igitur Episcopis atque Ordinariis, quibus quidem, cum sint liturgiae custodes, de sacris artibus in ecclesiis cura esse debet, nonnulla hic Nos commendare volumus, quasi optatis respondentes, quae ex tot musicis congressionibus, praecipueque ex recientore conventu, Romae habito, Nobis significarunt non pauci Pastores ac studiosissimi rei huius praecones, quos omnes merita hic laude honestamus; eademque, ut infra, efficacioribus viis rationibusque propositis, ad effectum deduci iubemus.

I. Quicumque sacerdotio initiari cupiunt, non modo in Seminariis sed etiam in religiosorum domibus, iam inde a prima aetate cantu gregoriano et musica sacra imbuantur; propterea quod facilius tum ea perdiscunt, quae ad modulationes sonosque pertinent; et vocis vitia, si fortasse habeant, eradicare vel saltem corrigere queunt, quibus quidem postea, adultiores aetate, mederi prorsus non possent. Ab ipsis primordiorum scholis institutio cantus et musicae incipienda

est, ac deinde in gymnasio et lycaeo continuanda ; ita enim qui sacros ordines suscepturi sunt, cum iam cantus periti sensim sine sensu facti sint, in theologicorum studiorum curriculo, sine ullo quidem labore ac difficultate, altiore illa disciplina institui poterunt quam verissime *aestheticam* dixeris monodiae gregorianae ac musicae artis, polyphoniae atque organi, quamque clerum pernoscere omnino decet.

II. Esto igitur in Seminariis ceterisque studiorum domiciliis, utrique clero recte conformando, brevis quidem sed frequens ac paene cotidiana cantus gregoriani et musicae sacrae lectio vel excercitatio ; quae si liturgico spiritu peragatur, solatium potius quam onus, post severiorum disciplinarum studium, alumnorum animis afferet. Auctior ita pleniorque utriusque cleri in liturgica musica institutio id certe efficiet ut ad dignitatem priscam splendoremque *chorale officium* restituatur, quod pars est divini cultus praecipua ; itemque ut *scholae* et *capellae musicorum,* quas vocant, ad veterem gloriam revocentur.

III. Quicumque in *basilicis aedibusque cathedralibus, collegiatis* et *conventualibus religiosorum* cultum moderantur et exercent, iidem totis viribus contendant ut rite, id est ad Ecclesiae praescripta, *chorale officium* instauretur ; neque id solum quod ad commune praeceptum spectat divini officii peragendi *digne* semper, *attente* ac *devote,* sed etiam quantum ad canendi artem attinet ; in psallendo enim, et iusta tonorum ratio curanda est una cum mediis suis numeris clausulisque ad sonum exquisitis, et congruens ad asteriscum mora, et plena denique concordia illa in psalmodicis versiculis hymnorumque strophis conclamandis. Quae si egregie efficiantur, omnes rite psallentes, cum suorum animorum in adorando Deo unitatem mirifice ostendant, tum, in moderata duarum chori partium vice, sempiternam illam Seraphim laudem, qui clamabant alter ad alterum : « *Sanctus, Sanctus, Sanctus* » aemulari videntur.

IV. Ne quis autem in posterum faciles excusationes praetexat ut ab officio Ecclesiae legibus parendi liberatum se existimet, ordines canonicorum omnes ac religiosae eaedem communitates de his rebus in statis coetibus agant ; et quemadmodum olim *cantor* erat seu *rector chori,* ita in posterum in canonicorum et religiosorum choris aliquis eligatur peritus, qui cum liturgiae cantusque choralis normas in usum deducendas curet, tum singulorum vel chori universi vitia

emendet. Quo in genere praetereundum non est, ex veteri constantique Ecclesiae disciplina atque ex ipsis capitularibus constitutionibus quae adhunc vigent, quotquot ad chorale officium tenentur, eos omnes saltem cantum gregorianum rite pernoscere oportere. Cantus vero gregorianus, in ecclesiis omnibus cuiusvis ordinis adhibendus, is est qui ad veterum codicum fidem restitutus, ab Ecclesia in editione authentica, vaticanis typis, iam propositus est.

V. *Capellas* etiam *musicorum* iis omnibus ad quos spectat commendatas hic volumus, utpote quae, decursu temporum, in antiquarum *scholarum* locum suffectae, eo pacto in basilicis maioribusque templis constitutae sint ut polyphonicam praecipue musicam ibidem efficerent. Quam quidem ad rem, merito *polyphonia* sacra post gregorianum cantum altero loco haberi solet: ideoque vehementer Nos cupimus ut *capellae* huiusmodi, quemadmodum a saeculo XIV ad saeculum XVI floruerunt, ita hodie illic maxime renoventur ac revirescant ubi divini cultus frequentia et amplitudo maiorem cantorum numerum exquisitioremque eorum delectum postulant.

VI. *Scholae puerorum,* non modo apud maiora templa et cathedrales, sed etiam penes minores et paroeciales aedes excitentur; pueri autem a *capellarum* magistris ad recte canendum instituantur ut ipsorum voces, iuxta veterem Ecclesiae morem, virorum choris sese adiungant, maxime cum in polyphonica musica, ut olim, adhibendae sint pro suprema voce, quae *cantus* appellari consuevit. Ex eorum numero, saeculo praesertim XVI, polyphaniae auctores peritissimi, uti est compertum, prodiere, quos inter omnium facile princeps Ioannes ille Petrus Aloisius Praenestinus.

VII. Quoniam vero didicimus tentari alicubi ut quoddam musicae genus resumatur, sacrorum officiorum perfunctioni haud omnino congruens, praesertim ob immoderatiorem instrumentorum usum, Nos quidem hic profitemur cantum cum symphonia coniunctum nullo modo ab Ecclesia tamquam perfectiorem musicae formam rebusque sacris aptiorem haberi; etenim magis quam instrumenta, vocem ipsam in sacris aedibus resonare decet: vocem nempe cleri, cantorum, populi. Neque est autem putandum incremento musicae artis Ecclesiam obsistere, quod instrumento cuilibet humanam vocem anteponat; siquidem nullum instrumentum, quamvis eximium atque perfectum, in exprimendis animi sensibus humanam vocem superare potest, tum

maxime cum ipse animus ea utitur ut preces et laudes ad omnipotentem Deum extollat.

VIII. Est quidem Ecclesiae proprium musicum instrumentum a maioribus traditum, *organum*, ut aiunt; quod, ob miram quandam granditatem maiestatemque, dignum habitum est ut cum liturgicis ritibus coniungeretur, sive cantum comitando, sive, silente choro, ad praescripta, harmonias suavissimas eliciendo. At vero in hoc etiam illa vitanda est sacri et profani permixtio, quae causa cum fabrorum qui organa conficiunt, tum modulatorum quorundam qui novissimae musicae portentis indulgent, huc demum evaderet ut de ipso ad quem destinatur fine mirificum hoc instrumentum deflecteret. Equidem ad liturgiae normas Nosmet ipsi optamus ut quaecumque ad organum spectant nova semper incrementa capiant; sed temperare Nobis non possumus quin conqueramur quod, uti olim aliis musicae formis quas merito Ecclesia prohibuit, ita hodie novissimis sane formis tentetur ut in templum profani spiritus invehantur; quas quidem formas, si gliscere inciperent, facere non posset Ecclesia quin omnino damnaret. Personent in templis ii tantum organi concentus qui maiestatem loci referant ac rituum sanctitudinem redoleant; hoc enim pacto ars tum fabrorum in construendis organis, tum musicorum in eisdem adhibendis, revirescet ad liturgiae sacrae efficax adiumentum.

IX. Quo autem actuosius fideles divinum cultum participent, cantus gregorianus, in iis quae ad populum spectant, in usum populi restituatur. Ac revera pernecesse est ut fideles, non tamquam extranei vel muti spectatores, sed penitus liturgiae pulchritudine affecti, sic caerimoniis sacris intersint — tum etiam cum pompae seu processiones, quas vocant, instructo cleri ac sodalitatum agmine, aguntur — ut vocem suam sacerdotis vel scholae vocibus, ad praescriptas normas, alternent; quod si auspicato contingat, iam non illud eveniet ut populus aut nequaquam, aut levi quodam demissoque murmure communibus precibus, liturgica vulgarive lingua propositis, vix respondeat.

X. In hoc utriusque cleri industria desudet, praeeuntibus quidem Episcopis et locorum Ordinariis, ut, per se vel per alios rei peritos, liturgicam musicamque populi institutionem curent, utpote cum doctrina christiana coniunctam. Quod quidem facilius efficietur

scholas praecipue, pia sodalicia ceterasque consociationes liturgicis cantibus instruendo; religiosorum autem, sororum ac piarum feminarum communitates alacres sint ad hunc finem assequendum in variis institutis quae sibi ad educandum et erudiendum concredita sunt. Itemque valde ad hanc rem valituras esse confidimus eas societates quae in nonnullis regionibus, ecclesiasticis auctoritatibus obsequentes, musicam sacram ad Ecclesiae leges restaurare contendunt.

XI. Ad haec omnia, quae sperantur, adipiscenda peritis magistris iisdemque frequentissimis omnino opus est. Quo in genere, Scholis et Institutis illis, passim per catholicum orbem conditis, debitas laudes tribuimus; siquidem disciplinas huiusmodi diligenter docendo, praeceptores optimos idoneosque effingunt. Sed maxime memorare hoc loco ac dilaudare placet *Pontificiam Scholam musicae sacrae altius tradendae*, quae inde ab anno MCMX in Urbe a Pio X constituta est. Hanc Scholam, quam deinde proximus decessor Noster Benedictus XV studiose provexit novaque sede donavit, Nos quoque peculiari quodam favore prosequimur, tamquam pretiosa Nobis hereditate a duobus Pontificibus relictam, eandemque idcirco Ordinariis omnibus magnopere commendatam volumus.

Equidem probe novimus ea omnia, quae supra mandavimus, quantum studii postulant ac laboris. At vero quis ignorat quam multa opera quamque magno artificio confecta, nullis devicti difficultatibus, maiores nostri posteritati tradiderint, utpote qui pietatis studio ac liturgiae spiritu imbuti essent? Neque id mirum: quidquid enim ab ipsa, quam Ecclesia vivit, interiore vita proficiscitur, mundi huius perfectissima quaeque transcendit. Difficultates coepti huius sanctissimi animos Ecclesiae Antistitum excitent atque erigant nedum infringant; qui voluntati Nostrae concorditer omnes constanterque obsequentes, operam navabunt Summo Episcopo episcopali suo munere dignissimam.

Haec edicimus, declaramus, sancimus, decernentes Apostolicam hanc Constitutionem firmam, validam et efficacem semper esse ac fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri atque obtinere, contrariis quibusvis non obstantibus. Nulli igitur hominum liceat hanc Constitutionem a Nobis promulgatam infringere vel eidem temerario ausu contraire.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, in quinquagesimo sacerdotii

Nostri natali, die xx mensis Decembris anno MCMXXVIII, Pontificatus Nostri septimo.

Commentaire.

La présente Constitution apostolique, destinée à rappeler le 25e anniversaire du « *Motu proprio* » de Pie X sur la musique sacrée (22 novembre 1903; *A. S. S.*, XXXVI, p. 329 seqq.), apporte à ce document des précisions d'ordre pratique, qu'ont suggérées vingt-cinq années de renouveau grégorien.

Le « *Motu proprio* » a été appelé le *Code de la musique sacrée* (*Decret. S. R. C.*, 8 janvier 1904) : il l'est, en effet, en ce sens qu'il définit nettement le *genre* de la musique sacrée : son inspiration générale, sa forme extérieure, son exécution, et qu'il proscrit des cérémonies du culte tout ce qui s'éloigne de ce genre. Le chant grégorien, que de longues et savantes recherches venaient de ramener à sa forme antique, y est présenté comme la norme, le « canon » de la musique de l'Église (*Motu proprio*, § 3).

Depuis vingt-cinq ans, on s'est mis à l'œuvre, nulle part peut-être avec autant de zèle qu'en Belgique; et l'expérience de cette campagne a montré où devaient se porter les efforts, dans quel sens il fallait chercher les moyens de réalisation. Ces moyens que Pie X ne pouvait encore indiquer que d'une façon générale (Voyez le *Motu proprio*, § 24-28), et qu'un Réglement du Cardinal-Vicaire en date du 2 février 1912 avait déjà précisés pour la ville de Rome, le Souverain Pontife Pie XI les codifie et leur donne force de loi pour toute l'Église latine.

Une autre circonstance, digne d'être signalée, a été l'occasion de cette Constitution apostolique. L'*Association italienne de sainte Cécile* fondée à Rome en 1910, commémorait cette année, dans son XIVe congrès, Guy d'Arezzo, le célèbre Bénédictin toscan à qui on attribue l'invention de la portée musicale. Appelé à Rome, au Latran, vers l'année 1030, par le Pape Jean XIX, il appliqua son invention à la transcription des mélodies grégoriennes et par là contribua beaucoup à conserver le chant de l'Église, que, quatre siècles auparavant, saint Grégoire le Grand avait recueilli dans ce même palais du Latran. Ce savant religieux consacrait ses loisirs à la

formation d'une *Schola* pour l'exécution du chant grégorien. Cette *Schola*, désormais célèbre, devint un modèle que partout on s'efforçait d'imiter au grand avantage de l'expansion des mélodies grégoriennes (Cf. *Lettre de S.S. Pie XI au Card. Bisleti* : 17 avril 1928. — *A. A. S.*, xx, 1928, p. 138).

Après avoir rappelé les prescriptions de Pie X et déploré la liberté que certains prennent vis-à-vis de ces lois ecclésiastiques et les fallacieux prétextes que d'autres allèguent pour s'en dispenser, le Saint-Père en vient à une instruction plus précise.

Les premières dispositions concernent la *formation des clercs et des religieux.*

I. Formation à commencer *dès le jeune âge*, alors que la voix peut encore être améliorée, alors surtout que, le goût n'étant pas encore éduqué dans le sens profane, on peut habituer les élèves au sens grégorien, leur donner plus efficacement l'instinct de la musique sacrée.

Cette prescription vise en premier lieu les petits séminaires où entrent, dès leur jeune âge, les enfants qui se destinent au sacerdoce ; elle concerne aussi les alumnats, écoles apostoliques, et en général les institutions qui recueillent les candidats à la vie sacerdotale ou religieuse.

II. Formation à continuer *dans les séminaires* où étudient les clercs.

Pie X recommandait déjà (*Motu proprio*, § 26) que « dans les leçons ordinaires de liturgie, de morale, de droit canonique, qui sont données aux étudiants en théologie, on n'omette pas de toucher aux points qui se rapportent plus particulièrement aux principes et aux lois de la musique sacrée ». Cet enseignement des « notions nécessaires à la parfaite culture ecclésiastique » se réduit, en somme, à fort peu de choses. La présente prescription exige davantage. Ce qu'elle demande, c'est moins une leçon théorique qu'une « *exercitatio* » brève, mais fréquemment répétée. Trois séances d'une demi-heure, chaque semaine, nous paraissent une mesure conforme au texte et réalisable. On pourrait y donner l'explication technique et surtout esthétique de l'un ou l'autre de ces joyaux qui foisonnent dans l'Antiphonaire ou le Graduel ; cette explication — on

en trouve de toutes faites dans les revues de musique sacrée — serait suivie d'une exécution modèle, que les élèves s'attacheraient ensuite à imiter. Rien de meilleur, nous semble-t-il, pour pénétrer le sens des mélodies grégoriennes. On conçoit que de pareils exercices seraient pour les élèves « une distraction plutôt qu'une charge après l'étude de matières plus arides ».

III. Formation aussi de *ceux qui chantent au chœur dans les monastères et au Chapitre dans les cathédrales :* qu'ils s'appliquent à observer exactement les règles de la psalmodie afin d'obtenir un ensemble parfait.

IV. Le Saint-Père souhaite même que, comme autrefois, le *premier chantre* ou le *directeur du chœur* ait pour office de corriger les erreurs communes ou individuelles et de veiller à ce que tous les religieux de chœur soient au courant du chant grégorien.

A cette occasion, le Saint-Père rappelle que, seule, la *version* dite *vaticane* du chant grégorien est autorisée dans l'Église latine et doit être employée à l'exclusion de toute autre pour les cérémonies liturgiques.

La mesure n'est pas nouvelle : un décret de la S. Congr. des Rites, en date du 8 janvier 1904, révoquait tous les privilèges, dont d'autres formes de chant liturgique auraient été revêtues, tolérant seulement qu'elles fussent licitement conservées là où elles sont introduites, jusqu'à ce que, le plus tôt possible, on leur substitue le vrai chant grégorien (*A. S. S.*, XXXVI, p. 428).

Par un second « *Motu proprio* » du 25 avril 1904 (*A. S. S.*, XXXVI, p. 586), Pie X confiait aux moines bénédictins de Solesmes et, plus tard (*Lettre de S. E. le Card. Merry del Val* : 24 juin 1905), à Dom Pothier seul la rédaction et la publication d'une édition authentique des mélodies grégoriennes. Le Graduel paraissait en 1909, l'Antiphonaire en 1912; et deux décrets de la S. Congr. des Rites (7 août 1907, cité au début du Graduel; 8 décembre 1912 : *A. A. S.*, IV, 1912, p. 727) défendaient aux évêques d'approuver des éditions dont les mélodies ne seraient pas conformes à celles de l'édition authentique.

Ce ne fut certes jamais la pensée de Pie X que l'édition vaticane fût le dernier mot de la science; des savants travaillent encore aujourd'hui à l'améliorer; cependant elle reste, du moins provisoi-

rement, le seul texte officiel prescrit pour les cérémonies liturgiques.

Les deux prescriptions suivantes concernent les *maîtrises*.

V. Les *maîtrises* ou *chapelles* qui ont succédé aux *Scholae* se sont constituées dès le XIVe siècle pour l'exécution de la musique polyphonique.

Pie X avait donné une règle générale pour le choix du *répertoire* : « Une composition pour l'église, écrivait-il, est d'autant plus sacrée et liturgique, qu'elle s'approche davantage dans sa marche, dans son inspiration et dans sa saveur, de la mélodie grégorienne » (*Motu proprio*, § 3) ; et, précisant sa pensée, il déclarait que « les qualités susdites sont possédées à un degré excellent par le polyphonie classique, spécialement par l'École Romaine (*Motu proprio*, § 4) dont le maître incontestable est le fameux Palestrina (Pierluigi Praenestino dit :da Palestrina).

De nos jours, la musique sacrée s'est enrichie de nouvelles compositions qui soutiendraient la comparaison avec les œuvres polyphoniques du XVIe siècle : les productions du mouvement qui, dans la *Schola Cantorum*, continue la tradition de notre grand César Franck, les œuvres de l'école allemande de Witt sont de bon aloi pour l'église. Il serait injuste ne pas signaler notre mouvement belge se rattachant à l'école archidiocésaine de Malines. S'il n'a pas produit des œuvres de toute première valeur, il a cependant fourni nos répertoires d'un grand nombre de pièces de bon goût et d'exécution relativement facile. Moins austères que la musique allemande, elles sont mieux adaptées à notre tempérament national.

VI. Que dire de la *création de maîtrises?* Voilà bien un idéal que d'aucuns jugent irréalisable.

Avouons-le, il est lamentable de constater combien cette partie essentielle cependant de la réforme du chant sacré reste encore en souffrance dans de grandes villes, où, par ailleurs, on trouve en abondance des sociétés de chant, même à voix mixtes.

Le Saint-Père propose un moyen : la création de *scholae* d'enfants près des églises paroissiales. La réalisation en est d'autant plus aisée que bon nombre de nos paroisses ont leurs écoles paroissiales où le curé a ses entrées libres, où il ne rencontre aucun obstacle à la création d'une *schola*.

D'ailleurs l'expérience est là pour nous montrer la possibilité de cette réforme. En moins de dix ans, sans autre ressource que l'école de musique établie dans un petit collège, la maîtrise de Saint-Rombaut de Malines s'est placée au tout premier rang parmi les maîtrises du monde entier. Laquelle de nos grandes villes pourrait se plaindre de disposer de moindres ressources? Il est vrai qu'aucune, probablement, ne trouverait un directeur aussi capable, et, il faut le reconnaître, dans une maîtrise le succès dépend en très grande partie de la valeur du chef.

Néanmoins l'autorité ecclésiastique a prévu ce besoin : à côté de l'école interdiocésaine de Malines dont sont sortis tant de chantres, d'organistes, voire même des professeurs de Conservatoire, il existe, au centre de plusieurs diocèses, des écoles s'occupant de la formation d'organistes et de chantres pour les postes d'importance secondaire. Malheureusement ces écoles, qui répondent cependant au désir exprès du Souverain Pontife (cf. § XI de cette *Constitution*), sont encore trop ignorées et... trop peu soutenues.

Les deux prescriptions suivantes s'occupent spécialement des *instruments de musique et de l'orgue*. Elles n'apportent aucune modification aux directives précises données par Pie X sur ce sujet (*Motu proprio*, § 15-21).

VII. On se souvient que le « *Motu proprio* » donnait la première place à la voix humaine dans l'office liturgique, qu'il défendait l'usage des instruments bruyants et du piano à l'église, que, tout en se montrant peu favorable, il tolérait, moyennant une permission spéciale de l'Ordinaire, l'usage de l'orchestre.

VIII. Les directives données ici pour l'*usage de l'orgue* semblent permettre une interprétation large des prescriptions de Pie X modérant l'emploi de cet instrument, notamment du § 17 du « Motu proprio » qui pouvait paraître borner le rôle de l'orgue à l'accompagement des voix.

Le Saint-Père met en garde contre la confusion qui tente de s'introduire là aussi entre le genre profane et le genre sacré : soit pour ce qui est du choix des morceaux à exécuter, soit surtout pour ce qui regarde la construction de l'instrument; la multiplication de s

jeux de fantaisie risque, en effet, de faire d'un orgue d'église un instrument de concert.

Enfin les dernières recommandations visent le *chant populaire.*

IX. Que le plain-chant puisse être exécuté par le peuple, bien plus, qu'il soit destiné, au moins pour ce qui est des parties du « commun », à être chanté par l'assistance alternant avec la maîtrise, cela ressort avec évidence des documents pontificaux sur le chant grégorien (voyez le « *Motu proprio* », § 3). D'ailleurs les efforts des dernières années ont abouti, dans certaines paroisses, à des résultats surprenants et spécialement à cette renaissance de la piété liturgique, qu'on essaye parfois, mais en vain, d'obtenir par des moyens moins en faveur auprès du Saint-Siège.

X. La réalisation de cette réforme n'est pas bien difficile. Outre l'école paroissiale, dont on a déjà parlé, le curé dispose, dans ses associations pieuses (congrégations, cercles de jeunes gens, patronages etc.) d'un certain nombre de groupements aptes à recevoir une formation musicale et réalisant toutes les conditions requises pour le chant populaire.

Évidemment, pour arriver à ce résultat, il faut du dévouement, qui fait rarement défaut; mais il faut surtout de la compétence : aussi comprenons-nous mieux, après avoir lu ce document pontifical, combien le Saint-Père a raison d'insister sur la formation musicale du clergé, tant séculier que régulier; car c'est de sa compétence plus encore que de son dévouement que dépend le succès de toute la réforme.

A. Hanin, s. i.

S. CONGRÉGATION CONSISTORIALE

Affiliation des prêtres aux Rotary Clubs (*S. C. Consist.*, rép. du 4 févr. 1929. — *A. A. S.*, xxi, 1929, p. 42).

« Ab hac Sacra Congregatione non pauci Sacrorum Antistites, pro sua pastoralis officii religione, exquisierunt : *An Ordinarii permittere possint clericis ut nomen dent societatibus, hodiernis temporibus constitutis, quibus titulus « Rotary Clubs », vel ut earumdem coetibus saltem intersint.*

Sacra autem haec Congregatio Consistorialis, re mature perpensa, respondendum censuit : *Non expedire.*

Le *Rotary Club* est une association fondée à Chicago, le 23 février 1905, par l'avocat Paul P. Harris. Elle groupe des hommes appartenant à toutes les professions, libérales ou non. Dans chaque club on n'admet qu'un seul membre effectif des diverses spécialités, exception faite pour les journalistes qui pourront être plusieurs. Tous les autres membres sont honoraires.

Le but premier est l'entre-aide professionnelle entre tous les Rotariens des divers groupements. Par son affiliation au club, l'ouvrier, le commerçant, le technicien, l'écrivain etc. est assuré de rencontrer en tout pays un homme de sa profession prêt à lui fournir tous les renseignements et même l'aide matérielle dont il pourrait avoir besoin. Car, en mars 1928, le *Rotary Club* comptait 132.000 membres, répartis en 2.630 clubs établis sur le territoire de 42 nations différentes.

Mais là ne se bornent pas les ambitions du *Rotary Club*. Association internationale, il veut travailler aussi à une meilleure compréhension de tous les intérêts des différents peuples et, en développant l'esprit de « service » dans chacun de ses membres, hâter l'heure d'une véritable paix universelle. Seule l'action politique est rigoureusement bannie.

Le Rotary possède donc son Code moral inscrit dans ses statuts. C'est un catéchisme très abrégé du parfait honnête homme de lettres, d'affaires, de science.

Dans cette morale quelle est la part de l'idée religieuse? Elle en est entièrement exclue et les porte-parole du *Rotary Club* ont souvent insisté sur cette neutralité. Déjà son fondateur écrivait « Notre plan exclut pour ainsi dire entièrement tout *Credo*, glorifie les actions. La société est ouverte aux protestants, aux catholiques, aux juifs, aux chrétiens, aux bouddhistes... » (1). On pouvait lire dans l'*Indépendance belge* du 9 juin 1927 ces lignes significatives : « La morale rotarienne n'a pas de nationalité, pas de religion, n'appartient à aucun parti. Elle est admirablement et stoïquement neutre dans le sens le plus large et le plus hautement bienfaisant de ce mot... » (2).

Comme toute profession de neutralité, celle-ci pourra être purement

(1) Cité d'après *Razon y Fe*, 10 oct. 1927, 6.

(2) Cf. *La Civiltà cattolica*, juin 1928, p. 487.

négative ou devenir exclusive et hostile. Dans le premier cas elle ne sera que l'expression malhabile, ou même erronée, d'une tolérance pratique, l'exclusion prudente de discussions théoriques entre commerçants, hommes d'affaires, savants, etc. qui veulent surtout promouvoir leurs intérêts matériels ou scientifiques par la pratique d'une honnêteté professionnelle totale et dans une atmosphère de large sympathie. Mais cette neutralité peut finalement se muer en sourde hostilité contre les doctrines religieuses et en lutte plus ou moins voilée contre les institutions confessionnelles (1).

Les directives dépendront surtout des chefs ou des membres les plus influents. Or on a pu constater qu'un nombre assez considérable de Rotariens sont francs-maçons. Il semble même y avoir entre certaines formules du programme rotarien et celles du code moral de la franc-maçonnerie des similitudes frappantes. Aussi le *Rotary Club* a-t-il été soupçonné d'être un organisme camouflé des Loges (2). Cette accusation a d'ailleurs soulevé de vives protestations.

Certes la neutralité religieuse du programme rotarien a de quoi plaire aux membres et même aux chefs de la Loge; elle leur ouvre un large accès dans des groupements susceptibles, à l'occasion, de servir leurs desseins dans les différents pays. Toutefois pour apprécier avec impartialité griefs et protestations, il importe de tenir compte des différences profondes qui séparent une partie de la maçonnerie anglaise et presque toute la maçonnerie des États-Unis de la franc-maçonnerie des pays latins en Europe et en Amérique. Aux États-Unis il est certain qu'un très grand nombre de Loges ne sont que des groupements philanthropiques. Parmi leurs membres on en trouve beaucoup appartenant aux diverses confessions protestantes. Il arrive fréquemment que ces francs-maçons témoignent au clergé catholique beaucoup de déférence et fassent preuve de générosité en faveur de ses œuvres. On sait, au contraire, le sectarisme des Loges italiennes, françaises, belges, mexicaines, équatoriennes, etc.

La neutralité du programme rotarien pourra devenir, sous l'influ-

(1) On sait l'abus fait de cette prétendue neutralité philanthropique dans les Y. M. C. A.

(2) Cf. *Rotary Club e Massoneria* dans *La Civiltà cattolica*, juin 1928, p. 481 ss.; juillet 1928, p. 97 ss.; ou *Rotarismo y masoneria* dans *Razon y Fe*, oct. 1927, p. 5 ss.

ence de ces diverses mentalités, un élément d'union ou une arme de combat. Fondé et répandu surtout dans la grande république nord-américaine, le *Rotary* n'a pas, dans son ensemble, de tendances hostiles à la religion et l'on peut croire à la sincérité de ceux qui le présentent comme un effort loyal d'entre-aide matérielle, intellectuelle et morale, en dehors de discussions sur les principes philosophiques ou religieux de ses membres. Évidemment il faut condamner ce programme dans la mesure où il prétend moraliser les hommes en dehors de toute idée religieuse. Mais on ne doit pas prêter à l'institution comme telle et à tous ses membres des intentions qui leur sont étrangères.

Le prêtre catholique est-il, pour autant, à sa place dans un *Rotary Club*? Certains ont pu le croire et voir, dans cette affiliation, un moyen d'écarter l'abus de la neutralité inscrite au programme. Avec une grande modération et une remarquable prudence la S. C. répond « non expedire ». Il « ne convient pas » que le prêtre devienne membre du *Rotary Club* ou même prenne part à ses réunions. On pourrait d'abord dire que le prêtre doit chercher dans les organisations catholiques et même ecclésiastiques le soutien que le Rotarien demandera à ses co-associés (1). Mais il faut surtout tenir compte de l'ignorance religieuse des fidèles et des incroyants. Les consciences mal éclairées ne sont que trop portées à voir une approbation de l'indifférence doctrinale dans de simples manifestations de tolérance pratique. Si l'on ne peut interdire ou déconseiller partout (2) aux simples fidèles de s'associer à d'honnêtes gens sans croyance pour améliorer la condition, même morale, de leurs concitoyens, ils doivent être de toute manière mis en garde contre

(1) On souhaiterait que les prêtres étrangers, en voyage, pussent plus facilement trouver chez des confrères une hospitalité qu'ils cherchent, non sans de graves inconvénients parfois, dans les hôtels des grandes villes. Il est entendu qu'une compensation légitime serait offerte pour les frais de séjour. Des prêtres américains ou canadiens expriment parfois leur étonnement sur la difficulté d'entrer en rapports plus familiers avec leurs confrères d'Europe, ce qui les aiderait tant à retirer de leurs voyages chez nous des connaissances précieuses, surtout au point de vue pastoral. — (2) En Espagne les fidèles ont été mis en garde contre plusieurs associations, prétendûment neutres, et en particulier contre l'affiliation au *Rotary Club*. Cf. La *Civiltà Cattolica*, juillet 1928, p. 344 ss.

la contamination intellectuelle et morale de l'indifférentisme religieux. La décision de la S. C. semble un premier avertissement en ce sens.

J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RITES

La communion de plusieurs malades. (Instruction du 9 janvier 1929. — *A. A. S.*, xxi, 1929, p. 43).

Quo breviori et faciliori ratione sacra Communio pluribus infirmis ministrari valeat, Sacra Rituum Congregatio sequentem instructionem probari posse censuit; nimirum:

Quando sacra Communio distribuitur pluribus infirmis, qui in eadem domo, vel in eodem hospitali, sed in distinctis cubiculis degant, Sacerdos vel Diaconus ministrans, in primo tantum cubiculo recitet plurali numero omnes preces ante infirmorum Communionem dicendas iuxta Rituale Romanum, Tit. IV, cap. 4; in aliis autem cubiculis dicat tantummodo preces: *Misereatur tui... Indulgentiam... Ecce Agnus Dei...*, semel *Domine non sum dignus... Accipe frater (soror)...* vel *Corpus Domini nostri Iesu Christi...*; et in ultimo cubiculo addat versum: *Dominus vobiscum*, cum suo responsorio et cum sequente oratione plurali numero dicenda: *Domine sancte...*, ibique, si qua particula consecrata superfuerit, benedictionem eucharisticam impertiatur, ac tandem reliquas preces praescriptas in Ecclesia de more persolvat.

Facta postmodum de his omnibus Sanctissimo Domino nostro Pio Papae XI per infrascriptum Cardinalem Sacrae Rituum Congregationi Pro-Praefectum relatione, Sanctitas Sua praefatam instructionem ratam habuit et confirmavit; eamque pro opportunitate adhibendam benigne concessit. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Die 9 Ianuarii 1929.

Le Rituel, en donnant les prières à réciter lors de la distribution de la sainte Communion aux malades, suppose évidemment que toutes ces prières, indiquées comme devant être dites dans la chambre du malade, se disent en présence du malade de façon à ce que celui-ci puisse voir et entendre ce qui se fait et suivre ces cérémonies. Aussi

les auteurs disent-ils que dans le cas où on doit administrer la sainte communion à plusieurs malades se trouvant dans différentes chambres ou locaux de la même maison, le tout doit être répété intégralement dans chaque chambre ou chaque local, au moins si ces locaux sont tellement distants que de l'un à l'autre il est impossible de voir ou d'entendre ce qui se fait, par exemple si les chambres sont situées à des étages différents, ou même si, au même étage, elles donnent dans des corridors différents (1).

Depuis que les fidèles ont repris l'habitude de s'approcher plus souvent et même quotidiennement de la sainte Table, les communions des malades sont aussi devenues beaucoup plus nombreuses, et dans les maisons religieuses, voire même dans les hôpitaux, il n'est pas rare qu'on doive porter tous les jours la sainte Communion à un grand nombre de malades se trouvant dans des locaux différents, et parfois distants. Cela peut devenir alors très long et parfois même assez onéreux et fort difficile. C'est pourquoi la Congrégation a voulu simplifier les cérémonies. Seules les prières qui se rapportent immédiatement à la sainte Communion devront être répétées dans chaque local ; les autres ne devront plus être dites qu'une seule fois.

Voici en résumé ce qu'il y a à faire.

Dans chaque chambre on prépare une table couverte d'un linge blanc et garnie de deux cierges allumés, sur laquelle le prêtre pourra déposer le saint ciboire ; on y mettra aussi, à moins que le servant ne l'emporte d'une chambre à l'autre, un vase en métal ou en verre avec de l'eau, dans laquelle le prêtre pourra se laver les doigts. Dans la première chambre, il y aura en outre le vase avec l'eau bénite et l'aspersoir.

Dans la première chambre, tout se fait comme c'est marqué dans le Rituel (*Tit. IV, ch. 4)* : le prêtre en entrant dit *Pax huic domui*, et, après avoir placé le ciboire sur le corporal étendu sur la table, il dépose l'huméral et fait l'aspersion ; il récite ensuite l'oraison qui suit. Pendant qu'on récite le *Confiteor*, il ouvre le ciboire, puis dit le *Misereatur* et l'*Indulgentiam* au pluriel, et prenant une parcelle qu'il tient élevée au-dessus du ciboire, il ajoute *Ecce Agnus Dei* et

(1) *Ephemerides Liturgicae, IV*, 1890, p. 452. — *Van der Stappen*, IV, q. 213. — *Génicot-Salsmans*, 9e édit., II, p. 166.

trois fois le *Domine non sum dignus*. Il donne ensuite la sainte Communion avec la formule du Rituel *Accipe, frater (soror)...* ou *Corpus Domini...* Après la Communion, il replace le ciboire sur le corporal, se lave en silence les doigts et les essuie au purificatoire et referme le ciboire. Il remet aussitôt l'huméral et reprend le ciboire, et, sans donner de bénédiction, il quitte la chambre en silence.

Dans les autres chambres, il ne dit rien en entrant et ne fait pas d'aspersion, mais, après avoir placé sur la table le saint Sacrement, il dépose l'huméral et ouvre le ciboire, et, sans qu'on ait répété le *Confiteor*, il dit au singulier (à moins qu'il n'y ait plusieurs malades dans cette chambre ou ce local) le *Misereatur* et l'*Indulgentiam*; ensuite, en tenant une parcelle élevée, *Ecce Agnus Dei*, et une seule fois *Domine non sum dignus*. Après quoi il administre la sainte Communion comme plus haut.

Dans la dernière chambre, après s'être lavé les doigts et avoir fermé le ciboire, avant de reprendre l'huméral, il ajoute le V. *Dominus vobiscum*, avec l'oraison qui suit au pluriel. Il reprend alors l'huméral et donne la bénédiction avec le saint Sacrement comme cela est prescrit dans le Rituel. A l'église il récite, comme à l'ordinaire, les prières prescrites.

Quoique le décret dise explicitement *in aliis cubiculis*, il semble qu'on puisse considérer comme se trouvant en un seul endroit tous les malades qui sont en état de suivre les prières récitées par le prêtre, par exemple ceux qui sont dans des chambres voisines donnant l'une dans l'autre ou donnant dans le même corridor; dans ces conditions il suffira de dire une fois pour tous les malades le *Misereatur*, l'*Indulgentiam*, l'*Ecce Agnus Dei* et le *Domine non sum dignus*, et se contenter de répéter pour chacun la formule de la Communion.

Jos. Pauwels, s. i.

COMMISSION PONTIFICALE POUR LA RUSSIE

La conversion des Russes au catholicisme (Instruction du 12 janvier 1929. — *A. A. S.*, xxi, 1929, p. 94).

Haud raro evenit ut aliquis e Russis extra patriam commorantibus sive clericus sive laicus, Dei adiuvante gratia, in sinum Ecclesiae

Catholicae redeundi manifestet desiderium atque loci Ordinarium eiusve delegatum supplex adeat ut ad abiurationem et Fidei professionem in foro externo admittatur.

Ne in re tanti momenti faciliores se praebeant, praesertim si de personis sibi minime vel parum notis agatur, Ordinarii locorum monentur ut singulos casus huic Pontificiae Commissioni vel, ubi adsit, Apostolico Legato mature exponant, atque iuxta peculiares instructiones quae pro opportunitate ipsis traditae fuerint sese gerant.

Interdum non erunt oratores reiiciendi vel deserendi, sed prudenti sacerdoti commendandi qui ipsos catholicam doctrinam doceat eorumque mores et animum perscrutetur et vigilet.

Datum Romae, ex aedibus Pont. Commissionis pro Russia, die 12 mensis Ianuarii, anno 1929.

Le texte de cette instuction ne demande guère de commentaire. Lorsque des Russes, clercs ou laïcs, demandent à rentrer dans le sein de l'Église catholique, il ne suffira plus dorénavant que l'Ordinaire du lieu les reçoive à l'abjuration. L'Ordinaire lui-même devra, au préalable, soumettre le cas au Nonce (à l'Internonce, au Délégué Apostolique) ou, à son défaut, à la Commission pontificale. Il en recevra des instructions appropriées.

Bibliographie

ANCIEN TESTAMENT ET HISTOIRE DE L'ORIENT

Arthur Allgeier. **Die altlateinischen Psalterien. Prolegomena zu einer Textgeschichte der hieronymianischen Psalmenübersetzungen.** Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1928. In-8° de XII-190 pages. Prix : 12 Mk.

Dans ses leçons sur les Psaumes, à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, M. le professeur A. Allgeier explique, comme de juste, le texte hébreu. Mais il n'oublie pas qu'il s'adresse à de futurs prêtres qui auront à réciter en latin les Psaumes du Bréviaire. Et, en conséquence, il croit devoir donner aussi une grande attention au texte de la Vulgate. Comment le faire scientifiquement sans essayer d'abord d'établir un texte critique, et donc sans une étude comparée des anciens psautiers latins, qui doit se résoudre finalement dans une histoire du texte des recensions hiéronymiennes? Et voilà de la sorte le docte professeur attelé à une immense et difficile besogne. Il a d'abord publié en diverses Revues quelques travaux d'approche. Allant cette fois plus avant, il vient de faire paraître, chez Herder : *Les anciens psautiers latins,* un ouvrage qu'il appelle, en sous-titre : *Prolégomènes à une histoire du texte des traductions hiéronymiennes des Psaumes.*

Il l'a divisé en trois parties : 1° Une sorte d'introduction historique — qui ne prétend point être exhaustive — sur les travaux déjà faits : *Quincuplex Psalterium* de Le Fèvre d'Étaples; premières éditions du *Psalterium Ambrosianum*; la question du psautier à la Commission Sixto-Clémentine; éditions du *Psalterium Romanum*; travaux de Dom Sabatier et de Giuseppe Bianchini; ce qui a été fait depuis Sabatier; l'état actuel de la question; méthode et disposition du livre de Allgeier.

2° Les rapports mutuels des anciens psautiers latins : *Gallicanum, Veronense, Romanum, Mozarabicum, Sangermanense, Mediolanense.* C'est le recueil, en soixante-seize pages, des variantes de ces psautiers, le *gallicanum* étant pris comme étalon.

3° Le vocabulaire des mêmes psautiers : catalogue des mots employés, avec références aux endroits des psaumes où ils se rencontrent.

La première partie présente un sérieux intérêt historique. La deuxième et la troisième constituent un très précieux instrument de travail.

M. Allgerier se propose de rechercher avec précision les rapports historiques entre les divers psautiers latins et a déjà mené à cette fin une enquête fort vaste dans les principales bibliothèques publiques. L'on attend avec une sympathique curiosité les conclusions auxquelles il aboutira. — Il avait été tenté de placer, chrono-

logiquement, le *Psalterium iuxta Hebraeos* de saint Jérôme avant le *Psalterium Gallicanum*. Cette opinion paraît tout à fait inacceptable. Mais, à essayer de l'établir, M. Allgeier a du moins démontré combien sont lacuneuses nos données sur la chronologie précise des travaux de saint Jérôme sur le psautier.

En attendant que paraisse la grande édition bénédictine de la Vulgate des Psaumes, les travaux de M. Allgeier seront accueillis avec la plus vive gratitude par tous ceux qui s'intéressent au psautier latin. — *Die altlateinischen Psalterien* font augurer tout à fait favorablement des volumes qu'on nous laisse espérer.

JEAN CALÈS, S. I.

J. E. ESCHENBACH. **Die glühende Kohle. Is. VI, 6 u. 7. Patristisch-liturgische Studie.** Würzburg, V. Bauch, 1927, (14 × 22 cm.), 102 p.

M. Eschenbach, assistant au séminaire de Würzbourg, a patiemment recueilli, dans ce travail, le plus grand nombre possible d'interprétations patristiques et liturgiques, occidentales et orientales, relatives aux versets d'Isaïe VI, 6 et 7 : « *Et volavit ad me unus de Seraphim, et in manu eius calculus, quem forcipe tulerat de altari. Et tetigit os meum et dixit : Ecce tetigit hoc labia tua et auferetur iniquitas et peccatum tuum mundabitur* ». Ces interprétations ne manquent pas d'intérêt théologique, et justifient ainsi amplement l'attention que l'auteur a cru devoir leur porter. Mais M. Eschenbach, non content de nous les présenter, croit pouvoir aussi en faire un classement et même établir entre elles une certaine filiation, au point que toutes se trouveraient en germe dans Origène. Cette systématisation de l'évolution exégétique de nos versets paraîtra peut-être un peu trop poussée. Quoi qu'il en soit, leur application aux dogmes trinitaire, christologique et surtout sacramentaire — car c'est surtout pour exprimer la présence réelle eucharistique du Christ dans sa double nature, et l'effet purificateur et sanctificateur de ce sacrement, qu'ils ont été cités — et leur emploi liturgique — songeons au Munda cor meum — témoignent du parti qu'en ont su tirer, tout au cours de l'âge patristique, les interprètes du dogme chrétien. Les prédicateurs modernes pourront à leur tour reprendre, et avec profit, pour l'explication populaire du dogme, ces comparaisons si simples, si claires, si accessibles au commun des fidèles. Quant au patrologue, il trouvera, dans l'ouvrage de M. Eschenbach, un répertoire, aussi facile que pratique, des interprétations patristiques et liturgiques sur Isaïe VI, 6 et 7. Si le livre n'est pas de ceux qu'on lit avec agrément, il est du moins de ceux qu'on lit avec profit.

C. MARTIN, S. I.

R. KITTEL. **Geschichte des Volkes Israel. III Band, 1 Hälfte. Die Zeit der Wegführung nach Babel und die Aufrichtung der neuen Gemeinde.** Stuttgart, Kohlhammer, 1927, (16 × 24 cm.), VIII-298 p. Prix : 7,20 Mk.

M. R. Kittel, professeur de théologie (protestante) à l'Université de Leipzig, a commencé en 1888 la publication d'une grande histoire du peuple d'Israël, dont

la haute valeur scientifique a été d'emblée reconnue. L'auteur, on le sait, appartient, dans l'exégèse contemporaine, au groupe critique modéré; avec Sellin, Koenig, J. Herrmann, etc., il est un des rédacteurs du *Kommentar zum Alten Testament* édité chez Deichert, qui fait souvent contraste avec les collections de Nowack et de Marti. Si les opinions défendues par ces chercheurs s'écartent parfois sensiblement de celles qui ont cours dans l'exégèse catholique, elles nous changent du moins beaucoup des tendances extrémistes de l'école radicale d'avant guerre.

Les deux premiers volumes de cette *Geschichte des Volkes Israel* ont paru en 1888 et 1892 et ont été réédités en 1909-1912, en 1915-1917, etc.; ils comprenaient l'histoire d'Israël des origines à l'exil de Babylone. Trente-cinq ans plus tard paraît enfin la première partie du 3e volume; elle fait l'histoire de l'exil et des débuts de la période post-exilique. On appréciera, dans ce volume comme dans les deux précédents, l'érudition solide et étendue, soucieuse de ne négliger aucun élément d'information; l'auteur connaît à fond le milieu hébraïque; mais, cette fois, divers problèmes l'ont forcé à dépasser l'enclos restreint des études sémitiques; notons, par exemple, les pages sur les premières influences helléniques (p. 24 suiv.), sur les Mèdes, les Perses et le grand réformateur religieux Zarathustra (p. 32 suiv.), etc. On appréciera plus encore l'objectivité sereine, en garde contre les hypothèses hasardeuses et cherchant à maintenir toujours le contact avec les textes et documents; d'allure technique, clairement divisé, l'ouvrage se lit facilement et avec intérêt; on peut regretter par endroits qu'il ne soit pas plus suggestif, plus évocateur, plus concret. Enfin, dans ce volume comme dans les précédents, M. Kittel se montre un critique indépendant et personnel; il n'hésite pas à s'opposer vigoureusement à certaines méthodes radicales de dissection des textes antiques, qui décident a priori ce qui revient à l'auteur et ce qui est œuvre d'un « rédacteur » postérieur; les pages 151-158 à propos d'Ézéchiel, contre Hölscher, sont d'un parfait bon sens critique. Ce n'est pas à dire que l'exégète catholique puisse faire siennes toutes les opinions de l'auteur, ni accepter totalement son point de vue. Comme historien, l'auteur se limite volontairement à l'exposé des faits, sans faire la critique de leur cause ultime ou de leur valeur religieuse; dès lors il garde une attitude de neutralité marquée envers le surnaturel. Toutefois maintes pages de ses volumes, par exemple les pages 575 à 595 du IIe volume[3] sur Moïse ont un accent religieux qui éveille la sympathie.

Quoi qu'on pense de telle ou telle de ses conclusions, le nouveau volume de M. Kittel s'impose à l'attention des exégètes; la simple énumération des chapitres concernant l'exil montre l'importance des problèmes traités : ch. I : Histoire politique internationale de cette période; ch. II : Histoire des idées et doctrines; ch. III : Le territoire de Juda et sa population; ch. IV : La vie religieuse dans le territoire de Juda; ch. V : Les exilés de Babylone; ch. VI : Les dirigeants de l'exil : Ezéchiel; ch. VII; Les dirigeants de l'exil : les disciples du Deutéronome; ch. VIII : Les dirigeants de l'exil : le « Second Isaïe ».

J. Levie, S. I.

W. Kolbe. **Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte. Kritische Untersuchungen zur Seleukidenliste und zu den beiden ersten Makkabäerbüchern.** *Beiträge zur Wissenschaft vom alten Testament.* Berlin, Kohlhammer, 1926, (16×24 cm.), 174 p. Prix : 6 Mk.

Tout le monde sait que les deux livres canoniques des Macchabées n'appartiennent pas strictement au même genre littéraire. Le premier livre se présente comme une œuvre originale, qu'on pourrait appeler les annales de l'indépendance. Il faut sans doute l'apprécier suivant la norme de l'historiographie ancienne ; mais le récit, dans toute son allure, prétend retracer les faits tels qu'ils se sont passés, et vise à la vérité objective. Flavius Josèphe l'a largement utilisé.

Le second livre, qui est bien des fois parallèle au premier, nous offre un autre aspect. L'auteur, qui a devant lui le grand ouvrage en cinq livres, d'un certain Jason de Cyrène, se contente du rôle d'abréviateur, et ne veut donner que le résumé de son modèle. Il décline même toute responsabilité pour le fond ; mais, en ardent patriote fortement attaché à Dieu et à la loi, il veut être « utile » à ses lecteurs.

La différence que nous signalons explique bien des divergences entre les deux ouvrages : ceux-ci doivent être jugés d'après l'intention de l'auteur. Mais, pour qui les compare au point de vue de l'historicité rigoureuse, le premier livre des Macchabées répond mieux à nos exigences modernes.

Les tentatives récentes de Schlatter, Niese, Laqueur et autres pour infirmer ce jugement n'ont pas réussi. Le travail de W. Kolbe, que nous annonçons ici, en fournit la preuve. Tout le problème y est de nouveau examiné ; et l'auteur estime à juste titre que la chronologie d'Antiochus Épiphane est d'une importance primordiale. L'étude est très serrée et d'une lecture instructive. Nous regrettons que W. K. ait cru devoir s'attaquer à ce qu'il nomme « la tendance catholique (p. 129) » ; la science ne gagne rien à cette sorte de polémique. C. H.

J. Bonsirven. **Sur les ruines du temple (Le judaïsme après Jésus-Christ).** Collection « La vie chrétienne ». Paris, Grasset, 1928, (12×18 cm.), 380 p. Prix 15 frs.

Les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* ont eu la primeur du livre que nous analysons ici ; l'intérêt qu'il ont pris à l'article « La piété juive moderne », paru dans nos numéros de mai et juin 1928, sera pour eux la meilleure recommandation de l'ouvrage du P. Bonsirven.

On parle beaucoup parmi nous des Juifs et du Judaïsme ; on les connaît souvent si peu et si mal. Voici près de vingt ans que le P. Bonsirven a été amené par ses études bibliques à étudier de très près les écrits fondamentaux du Judaïsme, non seulement l'Ancien Testament, mais les vastes compilations de la Michna, de la Tossefta, des deux Talmuds, des divers Midrachim de l'Ancien Testament, etc. Ce domaine touffu, sauvage, n'a pas été souvent exploré par des savants catho-

liques; l'exemple de Mgr Beelen, de Louvain, n'a pas trouvé beaucoup d'imitateurs. Certains catholiques même, au lieu de recourir aux sources authentiques, préfèrent donner leur confiance à des publications apocryphes et injustes, comme les *Protocoles des sages de Sion*. En face de cette ignorance regrettable des choses juives, le P. Bonsirven a eu l'heureuse idée de s'arracher un moment à ses travaux de spécialiste, pour donner au grand public un exposé d'ensemble du Judaïsme, son histoire, ses caractères, ses doctrines, ses institutions, sa vie privée, familiale, sociale etc. L'ouvrage est, croyons-nous, unique dans la littérature catholique moderne; très riche de contenu, reposant sur des connaissances techniques de premier ordre, suggestif et vivant, il s'impose à quiconque est en contact avec des Juifs, cherche à les comprendre, à leur faire du bien.

Deux méthodes s'offraient au P. Bonsirven : la méthode polémique qui, opposant sans cesse le Judaïsme au Catholicisme, s'applique uniquement à montrer les erreurs et les lacunes du premier en regard de la vérité chrétienne; la méthode sympathique qui, à la manière de saint Paul, parlant aux Juifs d'Antioche de Pisidie ou aux païens d'Athènes, cherche à comprendre d'abord intimement la pensée religieuse des âmes séparées de nous, afin de tracer d'elles un portrait où elles retrouvent vraiment leurs aspirations et leurs tendances profondes, et qui, dès lors, a conquis le droit de marquer en toute netteté les déficiences et les déviations. Avec raison le P. Bonsirven a choisi la seconde méthode; elle apparaît chez lui extrêmement nuancée, parce que partout sincère et loyale. S'il nous montre, en un tableau attachant, la vie familiale des Juifs croyants toute pénétrée de religion et de piété, il nous fait voir aussi combien cette piété est davantage fondée sur une sorte de justice commutative que sur la haute vertu de charité, il nous fait comprendre combien cette religion reste étrangère à tout ascétisme, fermée aux profondeurs surnaturelles de l'abnégation chrétienne. Compétence et érudition d'une part, d'autre part objectivité uniquement soucieuse du vrai, et dès lors souple et vivante, telles sont, pensons-nous, les deux qualités maîtresses de ce volume. J. Levie, s. i.

P. Kahle. **Masoreten des Westens.** Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausg. von R. Kittel. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1927, (17×24 cm.), xii-184 p., 30 Lichtdrucktafeln. Prix : 16 Mk.

Cette étude ne nous parle pas seulement des massorètes de l'Ouest; elle nous met aussi sous les yeux une série d'intéressants textes liturgiques, et donne ainsi plus que le titre ne promet. Les hébraïsants en sauront gré à M. D. La publication d'autres textes anciens est annoncée et pourra nous renseigner exactement sur les origines de la ponctuation massorétique.

Depuis longtemps on savait que la massore avait quelque chose de systématique et d'artificiel, et représentait en somme le travail d'une école de grammairiens. Ceux-ci puisaient largement dans la tradition, mais prétendaient codifier scientifiquement, par des règles immuables, l'état définitif de la vocalisation et de

la ponctuation hébraïques. Leur œuvre eut un immense succès, et fit tomber dans l'oubli la forme antérieure des textes. M. D. s'est attaché à nous révéler ce stade pré-massorétique de l'hébreu. Ses recherches sont consciencieuses et pénétrantes : elles portent surtout sur le développement de la ponctuation dans l'Ouest, c'est la raison d'être du livre.

Ces recherches ont aussi été des plus laborieuses. Au printemps de 1925, les anciens fragments exhumés de la « Geniza » du Caire ont d'abord été étudiés dans les bibliothèques universitaires de Cambridge et d'Oxford, et au Bristish Museum de Londres. Ensuite, en automne de 1926, il a fallu, pendant plus de quatre semaines, explorer à Leningrad — sans l'aide d'un catalogue officiel — les amples collections de manuscrits hébraïques qui y sont conservés!

Les 30 photographies, qui accompagnent l'ouvrage, facilitent le contrôle du lecteur. C. H.

G. Contenau. **Manuel d'archéologie orientale depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre.** Tome I : Notions générales. Histoire de l'Art. Paris, Picard, 1927, (14×22 cm.), 546 p., 357 gravures. Prix : 50 frs.

Voici une entreprise très hardie et qui, malgré sa hardiesse, a parfaitement réussi. On sait les remarquables progrès qu'a réalisés l'archéologie orientale depuis le temps des premières fouilles assyriennes (Botta à Khorsabad, 1842), sumériennes (de Sarzec à Tello, 1877), phéniciennes (Renan, 1850), palestiniennes (Clermont-Ganneau, 1868 ; le Palestine Exploration Fund, 1891). Près d'un siècle d'efforts a fait revivre, parfois jusqu'aux moindres détails, les civilisations assyrienne, hittite, chananéenne, sumérienne, élamite, a repéré les étapes principales de leur vie artistique. Grouper ces résultats en un ouvrage complet et accessible à tout lecteur, à un moment où les découvertes se succèdent sans arrêt (c'est en 1916 que Hrozny publie ses premiers travaux de déchiffrement du Hittite, en 1923 que Montet découvre le sarcophage d'Ahiram à Byblos prouvant l'existence d'une écriture phénicienne constituée dès le XIIIe siècle, c'est actuellement que Woolley poursuit ses fouilles d'Ur en Chaldée), ordonner tant de faits en une histoire synthétique, organique, retraçant l'évolution artistique de quatre millénaires, c'était là une œuvre gigantesque qui eût effrayé maint savant. Elle était nécessaire ; car immense est le chemin parcouru depuis l'apparition des volumes II-V de Perrot et Chipiez (1884-1890), et du Manuel de Babelon (1888). M. Contenau était bien préparé à sa tâche par ses missions archéologiques (par exemple Sidon 1914 et 1920), par ses travaux techniques de spécialiste (par exemple : *Trente Tablettes cappadociennes*, 1919 ; *La glyptique syro-hittite*, 1922), par ses volumes précédents de haute vulgarisation (par exemple : *La civilisation phénicienne*, 1926). On peut dire que le résultat est excellent ; le « *Manuel d'archéologie orientale* » sera un de ces instruments de travail sûrs, solides, parfaitement adaptés, qui rendent les meilleurs services. L'ouvrage est objectif, donnant le pas aux faits et aux documents sur les hypothèses séduisantes ; il est

complet, procédant volontiers par énumérations sans lacune, par relevés systématiques ; il est clair, visant à se faire comprendre de tous, usant à cet effet d'un style didactique, un peu terne mais limpide. Si le livre prend par là peut-être l'allure d'un catalogue méthodique, les historiens de l'antiquité ne s'en plaindront pas, considérant la grande richesse de matériaux condensée en ces 550 pages. C'est, dans la première partie (Notions générales), toute une *histoire du milieu oriental* (Proche Orient). (Ch. I : Les sources ; ch. II : Le milieu physique ; ch. III : Le milieu ethnique ; ch. IV : Histoire et Chronologie ; ch. V : Le langage. Langues asianiques, sémitiques, indo-européennes ; ch. VI : L'écriture. Cunéiformes, hiéroglyphes hittites, alphabet. Déchiffrement ; ch. VII : La religion, Les lois). La deuxième partie « Histoire de l'art » commence dans ce volume et étudie l'art archaïque de l'Élam et de Sumer, le reste étant réservé au second volume qui contiendra un index détaillé. Ce premier volume comprend 357 illustrations. J. Levie s. i.

J. E. Hanauer. **Walks in and around Jerusalem.** 2e éd. London, Church Missions to Jews, 1926, (12×19 cm.), xi-430 p. Nombreuses gravures. Prix : 6 sh. 6.

On ne comprend bien Jérusalem qu'en y résidant longtemps, en revoyant sans cesse et étudiant toujours de plus près ses rues, ses édifices, ses églises, en suivant toutes les découvertes nouvelles, fouilles scientifiques organisées ou trouvailles imprévues à l'occasion d'une construction. Voilà 70 ans que M. Hanauer vit à Jérusalem ; il connaît à fond et aime profondément cette ville sa seconde patrie. Dans ce livre de plus de 400 pages, illustré de nombreuses gravures, il veut se faire le cicerone d'un voyageur en chambre, qui désirerait visiter de loin la ville sainte ; peut-être, pour pareil lecteur, l'ouvrage serait-il un peu fatigant par l'abondance même des détails ; mais il sera très utile à ceux qui préparent ou se remémorent un voyage à Jérusalem. Ils n'y trouveront pas seulement l'explication détaillée des monuments, mais aussi maint détail de folklore, mainte observation personnelle sur les mœurs, les idées, les traditions du pays. Ils pourront de temps en temps différer d'avis avec l'auteur — spécialement dans son chapitre XXXVII sur l'histoire de la ville, quant aux plans de la p. 392 à 399 — mais ils trouveront toujours profit et intérêt à le consulter.

J. Levie, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Dom H. Leclercq. *La vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Paris, Bonne Presse, 1928, (13×20 cm.), lxx-330 p. Prix : 12 frs.

Le savant auteur des *Monumenta Ecclesiae liturgica*, du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, de l'*Histoire des conciles*, de la collection « *Les Martyrs, des origines du christianisme au XXe siècle*, etc., publie, en marge de ses travaux scientifiques, une *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, qui « s'adresse à ceux qui croient et à ceux qui aiment ».

Sans négliger de mettre à profit son érudition étendue, l'auteur n'a pas cherché cependant à doter l'histoire de Notre-Seigneur ou l'exégèse des évangiles de quelques résultats nouveaux. Son livre remplira, à côté de travaux plus fouillés, comme le *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison et *l'Evangile de Jésus-Christ* du P. Lagrange, publiés en la même année 1928, le but d'instruction et d'édification qui l'a inspiré, É. D.

Saint Thomas d'Aquin. *Somme Théologique. L'âme humaine.* 1ª, Quaestiones 75-63. Éditions de la Revue des Jeunes. Traduction de J. Wébert, O. P. Paris, Desclée, 1928, (10×17 cm.), 414 p. Prix : 12 frs.

Encore un volume ce cette excellente édition française de la *Somme théologique*. La traduction du R. P. Wébert rend fidèlement le sens de son modèle, mais ne s'astreint pas à en suivre la lettre. Elle est suivie de *Notes explicatives* judicieuses et de *Renseignements techniques* précieux. La petite table analytique rendra service. É. D.

F. Anizan, O. M. I. *Le Dieu au Cœur qui rayonne.* Paris, Lethielleux, 1928, (12×19 cm.), 240 p. Prix : 12 frs.

Sous une forme vive, enthousiaste, mais qui n'est pas aux dépens de la solidité philosophique et théologique, le R. P. Anizan, fervent apôtre de la plus belle des causes, nous montre ce que veut le Sacré Cœur de Jésus, ce qu'il est, comment il se manifeste. Comme ses prédécesseurs, ce livre aura toutes les sympathies des âmes dévouées au Divin Cœur. É. Bergh, s. i.

J. Picart, O. S. B. *Tout au Divin Amour.* Nouvelle édition. Maredsous, Abbaye, 1928, (12×18 cm.), 92 p., Prix : 3 frs.

Les âmes pieuses trouveront dans cet opuscule de quoi exciter leur dévotion. Nous regrettons que, par endroits, la précision y fasse un peu défaut. C. S.

J. Rutché. *L'Élite et la dévotion au Saint-Esprit.* Gembloux, J. Duculot, 1926, (12×19 cm.), 78 p.

L'ouvrage montre comment les fidèles d'élite puiseront dans la dévotion au Saint-Esprit les vertus qui doivent les caractériser : la conception d'un idéal élevé, le dévouement, l'abnégation, la fidélité. Le style, peu lourd et abstrait parfois, ne facilite pas toujours la lecture de si utiles enseignements. R. Boigelot, s. i.

Abbé P. Richaud. *Veillées de Prière.* 3e édition. Paris, Téqui, 1928, (11×17 cm.), xvi-142 p. Prix : 5 frs.

Le scoutisme, pour vivre, doit plonger ses racines dans le surnaturel. Le nier c'est contredire son génial fondateur, mais c'est aussi détruire la valeur éducative de ce mouvement. Le nouveau livre de l'abbé Richaud présente aux « chevaliers modernes », adaptées à leur mentalité et tout imprégnées de l'esprit scout, une série de méditations. Pieuses, très concrètes et nourries, ces « Veillées de prière » contribuent à garder et à accroître cette vie intérieure chrétienne sans laquelle le scoutisme ne peut espérer atteindre son idéal. J. Stevens, s. i.

Mgr Louis Prunel. *Pour l'Église et pour la Patrie. Discours à des Jeunes Gens.* Paris, Téqui, 1928, (12×19 cm.), viii-274 p.

Sous ce titre qui résonne comme une devise, Mgr Prunel a réuni une série de discours prononcés avant et après la guerre, tous également animés d'un beau souffle chrétien et patriotique.

L'âme de prêtre et d'apôtre de l'orateur vibre magnifiquement devant les

auditoires des jeunes et s'exprime dans un style grave et noble! Mais surtout ces pages nous apportent la note française et chrétienne d'un optimisme contagieux; et c'est bien assez pour en recommander la lecture. J. M. L.

P. W. von Keppler. *Wasser aus dem Felsen. (zweiter Band).* Fribourg en Brisg., Herder, 1928, (13×19 cm.), x-320 p. Prix : 4.40 Mk.

En annonçant le premier volume de ces discours, nous avons déjà signalé les éminentes qualités de l'éloquence de Mgr l'Évêque de Rottenburg. Ce second volume contient des homélies, des sermons et discours de circonstance, et une série d'allocutions se rapportant à des consécrations d'églises, à la confirmation, aux dons du Saint-Esprit. On saura gré aux éditeurs de sauver de l'oubli les paroles précieuses de celui que le Nonce Pacelli appela une « personnalité d'une trempe toute particulière » et qui consola tant d'âmes par ses beaux livres sur la joie de la vie chrétienne et le problème de la souffrance. J. Salsmans, s. i.

L. Rouzic. *Discours de mariage.* Paris, Lethielleux, 1928, (12×19 cm.), 252 p. Prix : 12 fr.

Ainsi que le titre l'indique, ce volume comprend plusieurs discours (trente), prononcés par M. l'abbé Rouzic à l'occasion de divers mariages qu'il eut à bénir. En raison de la doctrine que ces pages contiennent et de la manière élégante dont elle est proposée, elles sont appelées à rendre d'éminents services non seulement au clergé mais également aux fidèles. Une petite remarque : le mariage étant la manière providentielle selon laquelle l'humanité lutte contre la mort, étant un sacrement de service à la société et à l'Église, il est un aspect d'abnégation, de souffrances, de dévouement, que l'auteur n'a peut-être pas mis assez en relief. Il est vrai qu'au moment de la bénédiction nuptiale, la vie pour les époux paraît toute en rose... R. Debauche, s. i.

La Sainte Vierge dans l'Évangile. Texte de l'abbé F. Klein. Illustrations d'après les Maîtres. Collection : Des fleurs et des fruits. Paris, Éditions Spes, 1928, (23×28 cm.). Album de 64 p. et 15 gravures. Prix : 15 fr.

Album idéal pour faire connaître la Vierge aux enfants des catéchismes. La vie de la Sainte Vierge y est racontée sobrement suivant les récits évangéliques; quelques chefs-d'œuvre bien choisis de la peinture la commentent éloquemment aux yeux et à l'imagination. P. Capart, s. i.

G. Letourneau. *Les Femmes de l'Évangile. 1 vol. — Nos Devoirs envers les sept sacrements. 1 vol.* Avignon, Aubanel frères, 1928, (12×19 cm.), 88-64 p. Prix : 4 frs le volume.

Ces brochures contiennent deux séries d'instructions données par M. G. Letourneau, curé de Saint Sulpice à Paris. C'est un prêtre qui parle, et un prêtre qui a, au cours d'un long ministère, acquis une parfaite expérience des âmes.

M. Théodore Aubanel. *La mère Thérèse du Saint Sacrement et de la Croix (1753-1826).* Avignon, Aubanel frères, 1928, (12×19 cm.), x-254 p. Prix : 10 frs.

Histoire très édifiante d'une carmélite provençale, imitatrice de la grande sainte Thérèse. C'est en même temps un coup d'œil sur la vie intime du Carmel d'Avignon. En deux mots, une biographie bienfaisante dans un style attrayant. P. C.

F. Renaud. *Sur les pas de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. La vie d'Amour.* Paris, Éditions Spes, 1928, (12×19 cm.), 170 p. Prix : 8 frs.

Bonne retraite dans laquelle l'auteur, en suivant pas à pas sainte Thérèse, s'efforce à mener après elle ses auditeurs sur la voie si simple et si forte à la fois d'une vie d'amour dans un abandon complet à la volonté de Dieu.

C. SEVRAIN, S. I.

J. E. LABORDE, S. I. *Pour être Apôtre à l'école de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1928, (12×19 cm.), 154 p. Prix : 5 fr.

De très larges extraits de l'autobiographie de la sainte, enluminés d'un sobre et judicieux commentaire, montrent l' « apostolat de la prière et l'apostolat de la souffrance » réalisés dans la vie d'une sainte que tous les membres de l' A. P. devraient prendre pour modèle. L' A. P. ne pouvait montrer mieux, qu'en éditant ce livre, tous les fruits de sanctification et de rédemption que peut amener la réalisation de son programme. R. B.

ARNAUD D'AGNEL. *Méditations sur sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus dans sa famille.* Paris, Téqui, 1928, (10×16 cm.), 476 p.

Recueil de méditations sur les vertus de sainte Thérèse et de ses parents en vue d'exciter les familles chrétiennes à imiter leurs exemples.

A. COLLETTE, O. S. B. *Paul Watteyne. Lettres et souvenirs.* Bruxelles, A. Dewit, 1928, (12×19 cm.), 212 p. Prix : 7,50 fr.

Il est impossible de lire ce livre, sans être frappé de la simplicité avec laquelle Paul Watteyne, élève du Collège Belge à Rome, s'entretient avec son directeur de l'état de son âme. En parcourant ces pages, le lecteur verra comment l'acceptation des souffrances d'une longue maladie peut conduire à un abandon total de soi entre les mains de Dieu. R. DE LE COURT, S. I.

C. PERA, O. P. *Le Catholicisme en Italie.* Liége, « La pensée catholique », 1928, (12×18 cm.), 102 p. Prix : 4 fr. 50.

W. GUMBLEY, O. P. *Le Catholicisme en Angleterre.* Liège, « la Pensée Catholique », 1928, (12×18 cm.), 40 p. Prix : 2 frs.

Ces deux brochures continuent l'enquête ouverte par « La Pensée catholique » sur le Catholicisme dans les différents pays. Elles présentent toutes deux le mérite d'une documentation complète précise et judicieusement choisie. Le R. P. Gumbley, en accord avec son tempérament national, se contente d'aligner des chiffres et d'énumérer les œuvres existantes. Avec plus d'éloquence et un souci de synthèse, son collègue italien nous donne une étude plus approfondie de la vie catholique dans son pays ; pages écrites avec enthousiasme et fierté et annonciatrices d'espérance. J.-M. LAUREYS, S. I.

A. LIBERT, O. P. *La morale laïque.* 3e édit. Liége, « La Pensée catholique », 1928, (12×18 cm.), 62 p. Prix : 2 fr. 50.

Exposé méthodique de l'impossibilité « de trouver en dehors de Dieu une explication adéquate du phénomène de l'obligation morale » et de l'impuissance de la morale « laïque » à assurer la moralité. C. DU B.

L. ROMIER. « *La Déprolétarisation* » *des Masses.* Liége, « Pensée catholique », 1927 (12×18 cm.), 48 p. Prix : 2 fr. 50.

Notre société moderne est esclave de la matière ; il faut la libérer de cette servitude et ceux qui s'en déferont deviendront les maîtres du monde!

Fort bien, mais cette thèse aurait gagné à être exposée d'une manière plus précise. Le titre un peu déconcertant caractérise trop la manière de l'auteur.

C. DU B.

M. Laloire, H. Tulkens, L. Moureau, G. Furquim d'Almeida, V. Le Brun, P. Pierrot, L. Scheyven, Y. Lenain. *L'enseignement en Belgique*. Louvain, Nouvelle Équipe, 1928, (13×20 cm.), 120 p. Prix : 6 frs.

La Nouvelle Equipe fait paraître huit conférences de jeunes sur l'enseignement en Belgique. Il n'y a pas que la seule « question scolaire », comme on l'entend chez nous, qui retient leur attention. La crise de la culture générale les préoccupe tout autant. Leurs réflexions sont brèves, justes, judicieuses; le remède qu'ils préconisent au manque de culture générale — un an de philosophie obligatoire au début des études universitaires — ne laisse pas que d'être un peu illusoire.

B. Boigelot, s. i.

P. Halflants. *Livres de chevet*. Nouvelle édition. Genval, De Lannoy, 1929, (13×19 cm.), 80 p. Prix : 7 fr.

Aux personnes désireuses d'acquérir ou d'entretenir des connaissances très générales un peu en tout domaine, cet « essai de catalogue raisonné » indiquera quelques ouvrages « fondamentaux ». C'est, sans contredit, un travail utile auquel s'est adonné M. le chanoine Halflants. Il a le grand mérite de n'être pas prétentieux.

F. Taymans.

A. Bessières. *Le désert fleurira. Un drame aux marches du désert*. Roman. Paris. Éditions Spes, 1928, (12×19 cm.), 244 p., 1 carte. Prix : 10 fr.

Ce livre, comme tous ceux du P. B., est une action, rapide, franche, qui marche droit au but; pourtant pleine de charme, irrésistiblement émouvante. Ce que nous offre ce roman, c'est un appel vibrant et douloureux à l'apostolat pour rendre au Christ l'Afrique par la formation d'un clergé indigène; appel plus douloureux encore à ceux qui s'obstinent, par haine du Christ, à étouffer des millions d'âmes dans l'avilissement de la domination musulmane. Si ceux-là pouvaient comprendre le mandat divin qu'ils ont reçu !

C. Sevrain, s. i.

W. M. Fréjus, s. m. m. *Vondel en de « Zeestar »*. Leuven, Vlaamsche Drukkerij, 1928, (20×26 cm.), 216 p., 8 grav.

Ce beau livre mérite une mention dans cette Revue, car il contient une étude théologique sur le grand poète Vondel. L'auteur prouve combien exacte et profonde est la Mariologie exprimée dans les poèmes de l'illustre converti et quelle place la « Stella maris » occupa dans son existence.

J. Salsmans, s. i.

Bas. De Craene. *Simon-Petrus. Eerste Boek. Steenrots worden*. Bruxelles, Standaard, 1929, (14×19 cm.), 248p.

L'auteur montre comment, par la révélation progressive de sa personne et de sa mission, Jésus réussit à vaincre les préjugés de la loi et de la tradition dans l'âme de Simon et à s'attacher celui qui était appelé à « devenir Pierre ». Ce volume — la première partie de l'ouvrage — s'étend jusqu'à l'apparition de Notre-Seigneur ressuscité à saint Pierre. Une des grandes qualités du livre est la vivacité du récit; nous croyons cependant que la forme littéraire pourrait être parfois plus pure.

H. Van Waes, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*